# El Pentateuco

INTRODUCCION AL ESTUDIO DE LA BIBLIA



# INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO DE LA BIBLIA



PLAN GENERAL DE LA OBRA

1. La Biblia en su entorno
2. Biblia y Palabra de Dios
3a. El Pentateuco
3b. Historia, Narrativa Apocalíptica
4. Los libros proféticos
5. Libros sapienciales y otros escritos
6. Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles
7. Escritos paulinos
8. Escritos joánicos y cartas católicas
9. Literatura judía intertestamentaria
10. La Biblia en el cristianismo antiguo

Instrumentos de trabajo

I. La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX

Félix García López

# El Pentateuco
## Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia




EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
2003

Editorial Verbo Divino
Avda. de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra)
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
E-mail: evd@verbodivino.es
http://www.verbodivino.es

Motivo de cubierta: *Moisés recibiendo las tablas de la Ley,* Mark Chagall (detalle). Musée National Message Biblique Mark Chagall, Niza (Francia).

 Printed in Spain. Fotocomposición: NovaText, Mutilva Baja (Navarra). Impresión: Gráficas Lizarra, S. L., Villatuerta (Navarra). Depósito Legal: NA. 202-2003

ISBN: 84-8169-960-2

# CONTENIDO

# SIGLAS Y ABREVIATURAS

| | |
|---|---|
| AB | Anchor Bible, New York |
| AnBib | Analecta Biblica, Roma |
| *ANET* | *Ancient Near Eastern Texts,* Princeton (J.B. Pritchard, ed.) |
| AOAT | Alter Orient und Altes Testament, Kevelaer |
| ATD | Das Alte Testament Deutsch, Göttingen |
| ATHANT | Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments |
| *BA* | *The Biblical Archaeologist,* New Haven |
| BBB | Bonner Biblische Beiträge |
| BE | Biblische Enzyklopädie, Stuttgart |
| BETL | Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium |
| *Bib* | *Biblica,* Roma |
| *BI* | *Biblical Interpretation,* Leiden |
| BIS | Biblical Interpretation Series, Leiden |
| BJS | Brown Judaic Studies, Chico |
| BK | Biblischer Kommentar, Neukirchen-Vluyn |
| *BN* | *Biblische Notizen,* Bamberg |
| BS | Bibliotheca Salmanticensis |
| *BTB* | *Biblical Theology Bulletin,* New York |
| BWANT | Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Stuttgart |
| BZAW | Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Berlin |
| CB | Cuadernos Bíblicos, Estella |
| CBET | Contributions to Biblical Exegesis and Theology, Kampen |
| CB.OTS | Coniectanea Biblica - Old Testament Series, Stockholm |
| *CBQ* | *Catholic Biblical Quarterly,* Washington, DC |
| CE | Cahiers Evangile, Paris |
| CRB | Cahiers de la Revue Biblique, Paris |
| *CR: BS* | *Currents in Research: Biblical Studies* |
| EB | Études Bibliques, Paris |
| EdF | Erträge der Forschung, Darmstadt |
| EHS | Europäische Hochschulschriften, Frankfurt am Main |
| *EstBíbl* | *Estudios Bíblicos,* Madrid |

*ETR* — *Études Théologiques et Religieuses,* Montpellier
FAT — Forschungen zum Alten Testament, Tübingen
FRLANT — Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Göttingen
FS — Festschrift
HAT — Handbuch zum Alten Testament, Tübingen
HBS — Herder Biblische Studien, Freiburg im Bresgau
HK — Handkommentar zum Alten Testament, Göttingen
HSM — Harvard Semitic Monographs, Atlanta
HUCA — Hebrew Union College Annual, Cincinnati
Id. — Idem
Interp — Interpretation, Richmond
IOSOT — International Organization for the Study of the Old Testament
*JAOS* — *Journal of the American Oriental Society,* Boston
*JBL* — *Journal of Biblical Literature,* Atlanta
*JBTh* — *Jahrbuch für Biblische Teologie*
*JJS* — *Journal of Jewish Studies,* Oxford
*JSOT* — *Journal for the Study of the Old Testament,* Sheffield
JSOT SS — Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, Sheffield
KAI — Kanaanäische und aramäische Inschriften, I, 1966[2] (H. Donner-W. Röllig, eds.)
LD — Lectio Divina, Paris
NCBC — New Century Bible Commentary, Grand Rapids
NEB — Neue Echter Bibel, Würzburg
OBO — Orbis Biblicus et Orientalis, Fribourg
OTG — Old Testament Guides, Sheffield
OTL — Old Testament Library, London
OTS — Oudtestamentische Studien, Leiden
PT — Presencia Teológica, Santander
*RB* — *Revue Biblique,* Paris
*RHPhR* — *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses,* Strassbourg
RHR — Revue de l'Histoire des Religions, Paris
*RSB* — *Ricerche Storico Bibliche,* Bologna
RSR — Recherches de Sciences Religieuses, Paris
*RivBibIt* — *Rivista Biblica Italiana,* Bologna
*RSR* — *Recherches de Sciences Religieuses,* Paris
SBAB — Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, Stuttgart
SBL DS — Society of Biblical Literature Dissertation Series, Atlanta
*Salm* — *Salmanticensis*, Salamanca
SBS — Stuttgarter Bibel-Studien
SCE — Supplement au Cahiers Evangile, Paris
SET — Semanas de Estudios Trinitarios, Salamanca
*SJOT* — *Scandinavian Journal of the Old Testament*
SRivBibIt — Supplementi alla Rivista Biblica Italiana, Bologna
StB — Studia Biblica, Leiden
SubBib — Subsidia Biblica, Roma

| | |
|---|---|
| SVT | Supplements to Vetus Testamentum, Leiden |
| TeD | Teología en Diálogo, Salamanca |
| ThB | Theologische Bücherei, München |
| *ThLZ* | *Theologische Literaturzeitung,* Leipzig |
| *ThR* | *Theologische Revue,* Münster |
| *ThRu* | *Theologische Rundschau,* Tübingen |
| ThW | Theologische Wissenschaft, Stuttgart |
| *ThZ* | *Theologische Zeitschrift,* Basel |
| *TWAT* | *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament,* Stuttgart |
| UF | Ugarit-Forschungen |
| UTB | Uni-Taschenbücher, Göttingen |
| VF | Verkündigung und Forschung, München |
| *VT* | *Vetus Testamentum,* Leiden |
| WBC | Word Biblical Commentary, Dallas |
| WMANT | Wissenschaftlichen Monographien zum Alten und Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn |
| *ZA* | *Zeitschrift für Assyriologie* |
| *ZAR* | *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte,* Wiesbaden. |
| *ZAW* | *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft,* Berlin |
| *ZDMG* | *Zeitschrift für Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* |
| *ZLTh* | *Zeitschrift für lutherische Theologie* |
| *ZThK* | *Zeitschrift für Theologie und Kirche,* Tübingen |

# PRESENTACIÓN

Con el volumen que tiene el benévolo lector entre las manos se completa la serie editorial titulada Introducción al Estudio de la Biblia. Nació hace quince años en el ámbito de la Asociación Bíblica Española, como contribución de un grupo de especialistas españoles al campo específico de la literatura introductora a la Biblia. Nació en continuidad histórica con otra significativa obra más antigua, el Manual Bíblico de La Casa de la Biblia, compuesto por escrituristas españoles de la generación anterior. Y nació como oferta al mundo universitario y al lector culto interesado por la Biblia. Hoy, el volumen dedicado al Pentateuco, escrito por Félix García López, catedrático de Antiguo Testamento en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, completa la serie, compuesta de once volúmenes. Es sin duda curioso y, quizás, significativo, que el último volumen publicado sea el correspondiente a los primeros libros de la Biblia. Como diría cualquiera de los especialistas que han trabajado en esta colección, se trata de una «inclusión», es decir, de un final que inevitablemente vuelve a ser un principio. Porque, si bien es verdad que la colección está ya completa, no lo es menos que nunca estará acabada. En efecto, a partir de este momento se inicia una revisión de los distintos volúmenes, que tratará de poner al día uno a uno cada título de la serie. Ése es el compromiso del equipo editorial, responsable de toda la obra. Equipo que, además, tiene otro agradable deber que cumplir, el del agradecimiento. Primero, a la Asociación Bíblica Española, que acogió el proyecto hoy completado. Luego, a los autores de cada uno de los trabajos, que han escrito con competencia una obra notable, ya un hito en la historia de la producción bíblica española. Después, a la Editorial Verbo Divino, que ha materializado

con dignidad y belleza cada uno de los ejemplares de la colección. Finalmente, y sobre todo, a los lectores, que en castellano –y en italiano y portugués brasileño, lenguas a las que la colección se ha traducido– acogieron y siguen acogiendo con agrado y benevolencia nuestro trabajo. Pueden tener la seguridad de que seguiremos poniendo al día y mejorando toda la obra. Pero eso será en los próximos meses y años. Ahora, en este final del año 2002, lo verdaderamente importante es, sencillamente, alegrarnos por tener ya entre las manos una obra completa y expresar nuestra alegría con esa bella palabra, gracias.

*Navidad de 2002*

*José Manuel Sánchez Caro*
Coordinador del Consejo de Dirección

# PRÓLOGO

Los estudios sobre el Pentateuco han cambiado radicalmente en los tres últimos lustros. Se ha desmoronado el paradigma acuñado por la teoría documentaria y aún no ha visto la luz un nuevo paradigma. Reina el desconcierto, cuando no la confusión. Hay quien piensa que todo vale o, por el contrario, que nada vale.

Durante el tiempo dedicado a la preparación de esta obra, he tenido que aventar a menudo esos moscones que zumban en torno preguntando si valía la pena o no escribir un libro sobre el Pentateuco en un mundo atestado de libros prescindibles. Además, he tenido que plantearme seriamente algunas cuestiones metodológicas fundamentales. ¿Debía prescindir de los estudios histórico-críticos, tan desprestigiados en algunos sectores? ¿Convenía apostar exclusivamente por los estudios literarios o teológicos, como pretenden otros? ¿Qué opción seguir en este momento?

Siempre he pensado que los exclusivismos no son buenos compañeros de viaje. Mejor integrar que eliminar. Después de analizar las obras más significativas, clásicas y recientes, he hecho un balance de la Historia de la investigación (Cap. II, § 5) y me he propuesto cuatro objetivos: 1) partir del texto final, valorando más el texto en sí que lo que está detrás de él; 2) integrar, en la medida de lo posible, los estudios sincrónicos y diacrónicos; 3) estudiar el texto desde el punto de vista literario y teológico, sin descuidar su trasfondo histórico; 4) no dar nunca por zanjadas las cuestiones en discusión. Éstas son las principales señas de identidad de la presente obra.

El Pentateuco es el centro de la Biblia Hebrea y parte esencial de la Biblia Cristiana. Esta sencilla apreciación debería esti-

mular su lectura. Pero no basta tener ganas de leer el Pentateuco. Hace falta cierto esfuerzo para ello. Como también para leer la obra que el lector tiene en sus manos. No obstante, estoy seguro de que los que lo hagan saldrán muy enriquecidos de su lectura. Me refiero, evidentemente, a la lectura del Pentateuco. Al fin y al cabo, la presente obra no es más que una *Introducción* a esa lectura: «Dichoso quien se recrea en la Torá de Yahvé» (Sal 1).

*Félix García López*
*Fiesta de San Jerónimo, 2002*

# Capítulo I
# CARACTERÍSTICAS DEL PENTATEUCO

El Pentateuco es una gran composición literaria, integrada por narraciones y leyes. Sus personajes principales se desenvuelven, por regla general, en un marco espacial y temporal muy amplios, cuando no lo trascienden, como en el caso de Yahvé. Aunque, en muchos aspectos, se asemeja a las obras literarias modernas, el Pentateuco presenta algunos problemas específicos. De estas y otras cuestiones se ocupará el primer capítulo, después de explicar el origen y significado del nombre.

## 1. *Nombres*

Dos son los *nombres* comúnmente empleados para denominar los cinco primeros libros de la Biblia: *Torá* y *Pentateuco*.

El sustantivo hebreo *torá* significa básicamente «instrucción», pero tiene además otras acepciones. En la Biblia Hebrea, se refiere con frecuencia a una ley o colección de leyes (cf. Lev 11,46; 26,46; Ez 43,11.12) y también a uno o más libros (cf. Dt 31,26; Jos 8,34; 2 Re 22,8.11; Neh 8,1; 2 Cr 34,14). En la tradición judía, se usa la expresión «los cinco quintos de la *Torá*» para referirse a los cinco primeros libros de la Biblia[1].

[1] En Esdras, Nehemías y Crónicas, la expresión «Torá de Moisés» probablemente se refiere al Pentateuco como unidad (cf. Cap. VIII, § 2, c; F. García López, tôrah, *TWAT* VIII, Stuttgart 1995, 597-637; Id., Dalla Torah al Pentateuco, *RSB* 3, 1991, 11-26). La división en cinco libros es posterior. El Talmud alude reiteradas veces a «los cinco quintos de la *Torá*» en clara referencia a los cinco primeros libros de la Biblia (cf. bMegilla 15a; bNedarim 22b; bSanhedrim 44a).

La versión griega de los LXX traduce el término *torá* por *nómos* («ley»)[2]. El Prólogo del traductor griego del Eclesiástico (s. II a.C.), distingue la «Ley» (*Nómos*) de los «Profetas» y los «Escritos», sin más precisiones acerca de cada uno de los libros[3]. En cambio, Filón de Alejandría (primera mitad del s. I. d.C.) comenta que el primero de los cinco libros en los que están escritas las santas leyes se llama Génesis, un nombre dado por el mismo Moisés[4]. Y Josefo (segunda mitad del s. I d.C.) afirma que de los veintidós libros propios de los judíos «cinco son los libros de Moisés». En éstos, se contienen las leyes y la historia tradicional desde la creación del hombre hasta la muerte del legislador[5].

La palabra griega *pentateujos* (*penta*: cinco y *teujos*: estuche, para contener los libros / rollos) aparece por primera vez en el s. II d.C. (el primero en usarla es el gnóstico Ptolemaios, muerto en el 180 d.C.). La forma latina *pentateuchus liber* se encuentra a partir de Tertuliano[6].

En hebreo, los libros de la Torá se denominan con la primera palabra importante de cada libro: 1) *beresit* («en un principio»), 2) *semot* («nombres»), 3) *wayyiqra'* («y llamó»), 4) *bemidbar* («en el desierto»), 5) *debarim* («palabras»).

La traducción griega de los LXX les dio un título referido al contenido del libro: 1) *Genesis* («origen»), porque trata de los orígenes del mundo, de la humanidad y de Israel; 2) *Exodos* («salida»), alusivo a la salida de Israel de Egipto; 3) *Leuitikon* («levítico»), referente al núcleo central de las leyes y ritos levítico-sacerdotales; 4) *Aritmoi* («números»), debido a los censos conservados en el libro, 5) *Deuteronomion* («segunda ley»: *deuteros-nómos*: cf. Dt 17,18), entendido en el sentido de una nueva ley dada en Moab, que vendría a completar la ley del Sinaí.

[2] Muchos autores piensan que la versión de los LXX contribuyó a la concepción nominalista de la *Torá*. Sin embargo, L. Monsengwo Pasinya (*La notion de* nómos *dans le Pentateuque grec* [AnBib 52], Roma 1973, 88), ha mostrado que *nómos* en el Pentateuco griego significa divina revelación, considerada como un todo y compuesta por una parte doctrinal y otra legislativa; exactamente lo mismo que *torá*.

[3] El Nuevo Testamento distingue «la ley de Moisés, los profetas y los Salmos» (Lc 24,44) o «la ley y los profetas»: cf. Mt 5,17; 7,12; Lc 16,16; Hech 13,15; 24,14; Rom 3,21.

[4] Filón, *De Aeternite Mundi*, 19 (*Opera* VI, 78).

[5] Josefo, *Contra Apionem*, I, 37-39.

[6] Tertuliano, *Adversus Marcionem*, 1, 10.

Las versiones latinas adoptaron y adaptaron los nombres griegos (*Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium*), que luego pasaron a las lenguas vernáculas.

## 2. *Narraciones y leyes*

El género narrativo predomina en la primera parte (Gn 1-Ex 19); el legal, en la segunda (Ex 20-Dt). En realidad, de los cinco libros del Pentateuco el único «completamente» narrativo es el Génesis; en los otros cuatro, las narraciones alternan con las leyes.

Desde una perspectiva canónica, la Torá es una mezcla de narración y ley; ambas discurren juntas, formando una «unidad». La inserción de las leyes en una trama narrativa es el rasgo más característico del Pentateuco[7].

Desde una perspectiva literaria, la interrupción de la narración por series más o menos amplias de leyes es un fenómeno que choca con la sensibilidad estética del lector actual, puesto que no se corresponde con los cánones propios de la literatura moderna. Se comprende que ya el joven Goethe mostrara su extrañeza ante este fenómeno[8].

Históricamente, lo más probable es que los códigos legales del Pentateuco tuvieran un origen independiente de las secciones narrativas.

### a) *La narración bíblica*

En opinión de Sternberg, la narración bíblica se rige por tres principios: el *ideológico*, que intenta establecer y transmitir una determinada concepción del mundo; el *historiográfico*, que enhebra unos hechos con otros, y el *estético*, que organiza el texto desde el punto de vista formal[9].

[7] Cf. J.A. Sanders, *From Sacred Story to Sacred Text*, Philadelphia 1987, 43; H. Cazelles, La Torah ou Pentateuque, en Id. (ed.), *Introduction à la Bible*, II, *Introduction critique à l'Ancien Testament*, Paris 1973, 100.

[8] J.W. Goethe, Israel in der Wüste, en E. Beutler (ed.), *West-Östlicher Diwan*, 1943, 240.

[9] M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington 1987, 41-45.

## 1º. Historiografía

Por regla general, las narraciones del Pentateuco tienen un marcado carácter histórico. No es puramente casual que los acontecimientos se hallen dispuestos en una secuencia cronológica, lo que no significa que sean una crónica de los hechos (de lo «realmente» sucedido); se trata más bien de relatos con apariencias de crónicas.

Influidos por los estudios modernos sobre la literatura de ficción, Schneideau define las narraciones bíblicas como «ficción historiada»[10] y Alter como «historia ficticia»[11]. Aunque se cambien los sustantivos y los adjetivos, la realidad no varía: las narraciones bíblicas tienen un objetivo y un trasfondo histórico innegable, pero no son historia en el sentido moderno de la palabra. La «historia bíblica» no se puede interpretar en el sentido ciceroniano clásico de la «historia» como «memoria del pasado»[12]. El pasado se recuerda en tanto en cuanto de él se pueden extraer lecciones para el presente y para el futuro.

La historia del antiguo Israel constituye el objeto de una vasta obra narrativa que abarca desde la creación del mundo hasta la caída de Jerusalén y el destierro en Babilonia (Génesis-Reyes). El Pentateuco comprende la primera parte de esta narración: desde la creación del mundo hasta la muerte de Moisés, en los umbrales de la tierra prometida. Aunque la promesa de la tierra se hace a Abrahán, al comienzo del libro del Génesis, la conquista de la misma no se narra hasta el libro de Josué.

Desde la perspectiva de los israelitas en el proceso de formar su nación en Canaán, se puede decir que el relato de la conquista y del asentamiento en la tierra es la historia contemporánea; la historia de Israel en Egipto y el éxodo, la historia antigua; la narración de los patriarcas, la historia legendaria, y el relato de Gn 1-11, la historia mítica[13]. Esta clasificación pone de relieve el carácter singular de la «historia» del Pentateuco.

[10] H.N. Schneidau, *Sacred Discontent*, Louisiana 1976, 215.

[11] R. Alter, Sacred History and Prose Fiction, en *The Creation of Sacred Literature*, Berkeley 1981, 8.

[12] Cicerón, *Tusculanae Disputationes*, III, 33.

[13] Cf. R.E. Averbeck, The Sumerian Historiographic Tradition and Its Implications for Genesis 1-11, en A.R. Millard y otros (eds.), *Faith, Tradition, and History. Old Testament Historiography in Its Near Eastern Context*, Winona Lake 1994, 79-102 (98-99). J. Licht (*Storytelling in the Bible*, Jerusalem

En una obra consagrada a «la historiografía en el mundo antiguo y a los orígenes de la historia bíblica», Van Seters propone cinco criterios para identificar la historiografía israelita antigua: 1º) es una forma literaria intencional y no meramente accidental; 2º) no consiste solamente en una descripción objetiva del pasado, sino que comprende también la valoración e interpretación de los acontecimientos históricos; 3º) examina las condiciones actuales con su causalidad moral; 4º) es obra de una nación o un grupo étnico; 5º) forma parte de las tradiciones literarias de un pueblo y juega un papel importante en la configuración de su identidad nacional[14]. Para este autor, la primera historia bíblica escrita según estos criterios es la «Historiografía Deuteronomista» (Deuteronomio-2 Reyes). En ella se relata la historia de Israel desde su fundación como nación en tiempo de Moisés hasta la caída de Jerusalén. Posteriormente se escribieron la «Historiografía Yahvista» y la «Historiografía Sacerdotal» (Génesis-Números), a modo de prólogo y complemento de la anterior, extendiendo la historia hasta los comienzos del mundo[15].

La tendencia actual a fechar tardíamente los textos del Pentateuco incita a desconfiar de su credibilidad histórica. Mientras más tardíos sean los documentos, más se alejan de los acontecimientos a los que se refieren, disminuyendo la esperanza de que

1978, 14-16) distingue tres clases de narraciones: ficticias, históricas y tradicionales. Estas últimas incluyen mitos, leyendas y poesía épica o heroica. Las narraciones del Antiguo Testamento pertenecen a la segunda y tercera categoría. Las partes más antiguas (creación, paraíso y caída, diluvio y torre de Babel) son míticas y las narraciones patriarcales son legendarias. A su vez, las narraciones del Éxodo y de los eventos del Sinaí constituyen un tipo especial de historia, distinta de la historia ordinaria. Para E.A. Knauf (Der Exodus zwischen Mythos und Geschichte. Zur priesterschriftlichen Rezeption der Schilfmeer-Geschichte in Ex 14, en R.G. Kratz y otros [eds.], *Schriftauslegung in der Schrift* [BZAW 300], Berlin 2000, 73-84) y W.H.C. Propp (*Exodus 1-18* [AB 2], New York 1999, 560-561), Ex 14 se sitúa entre el mito y la historia.

[14] J. Van Seters, *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven 1983, 4-5.

[15] J. Van Seters, *In Search of History* (n. 14), 359-362. Según M. Bauks (La signification de l'espace et du temps dans «l'historiographie sacerdotale», en T. Römer [ed.], *The Future of the Deuteronomistic History* [BETL 147], Leuven 2000, 29-45), las categorías de espacio y tiempo en P tienen un valor cultual y, en consecuencia, la «Historiografía Sacerdotal» no es una verdadera historiografía. Sobre el significado y alcance de los términos «Yahvista» y «Sacerdotal», ver el Cap. II, § 2, a.

puedan ofrecer información histórica[16]. Los enfoques neohistoricistas de la literatura bíblica en general, y del Pentateuco en particular, han contribuido a un nuevo reajuste de las dimensiones históricas de los textos y a una nueva consideración de la literatura como reflejo de los tiempos en que fue escrita, más que como prueba de los hechos supuestamente acaecidos[17].

### 2°. Ideología

El interés por el «mensaje» teológico del Pentateuco es uno de los logros más importantes de los estudios realizados en las últimas décadas[18]. La «historia bíblica» se ha calificado a menudo de «historia de salvación», subrayando así su aspecto teológico. Más que una historia de Israel, las narraciones del Pentateuco parecen el relato de las gestas de Yahvé.

Pero el Pentateuco no sólo presenta a Dios salvando en la historia, sino también bendiciendo. A grandes rasgos, se pueden distinguir dos categorías: la histórica y la de providencia. Los libros del Éxodo y de los Números se orientan hacia los acontecimientos históricos; el Génesis y el Deuteronomio, hacia la bendición[19]. Creación e historia están estrechamente interrelacionadas.

Además, el Pentateuco es fruto de un proceso espiritual y canónico. Algunos estudios recientes han mostrado la importancia de considerar la Torá / el Pentateuco como Escritura normativa para una comunidad[20].

### 3°. Estética

Para la composición del Pentateuco se siguieron reglas y cánones estéticos en parte ya establecidos en las culturas del entorno de Israel. Impulsados por su capacidad creativa, los autores

[16] Cf. R. Rendtorff, The Paradigm is Changing: Hopes and Fears, *BI* 1, 1993, 34-53 (45).

[17] Cf. R.P. Carroll, Enfoques postestructuralistas. Neohistoricismo y postmodernismo, en J. Barton (ed.), *La interpretación bíblica, hoy*, Santander 2001, 70-88 (76).

[18] Cf. R. Rendtorff, Directions in Pentateuchal Studies, *CR:BS* 5, 1997, 43-65 (57).

[19] Cf. C. Westermann, *Blessing in the Bible and in the Life of the Church*, Philadelphia 1978, 26-59.

[20] Cf. J.A. Sanders, *Torah and Canon*, Philadelphia 1972; B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979, 96-99.127-135.

bíblicos elaboraron sus relatos sirviéndose de diversas formas literarias (diálogos, monólogos interiores, consejos, etc.) y de diferentes recursos estilísticos (simetría, repetición, juegos de palabras, etc.)[21]. El Pentateuco es pluriforme en estilo, lenguaje y voz.

Un rasgo característico de los textos narrativos bíblicos es el salto de la prosa a la poesía, para «expresar sentimientos fuertes»[22], para realzar algunas ideas importantes[23] o para otros fines estéticos. Los textos poéticos se encuentran a menudo al final de un pequeño relato, de una sección o de un libro. En el primer caso, suele tratarse de textos poéticos cortos; en los otros dos, se encuentran poemas más amplios. Así, las dos últimas escenas del relato de la bendición de Isaac se coronan con unos versos (27,27-29.39-40); la primera parte del Éxodo (Ex 1,1-15,21) culmina con un canto de victoria (Ex 15,1-21*) y los libros del Génesis y del Deuteronomio se rematan con textos poéticos (cf. Gn 49 y Dt 32; 33).

b) *Las leyes*

En la segunda parte del Pentateuco, se conservan *tres grandes colecciones* de leyes: el Código de la Alianza (Ex 20,22-23,19), la Ley de Santidad (Lev 17-26) y el Código deuteronómico (Dt 12-26). A éstas hay que sumar otras *tres pequeñas colecciones*: dos versiones del Decálogo (Ex 20,2-17; Dt 5,6-21), más el «Derecho de privilegio de Yahvé» (Ex 34,10-26). Básicamente, abarcan todos los ámbitos de la vida, con especial énfasis en tres áreas: la jurídica (*jus*), la ética (*ethos*) y la cultual (*cultus*).

Las leyes nacen de la historia y en la historia, siendo por eso mismo temporales y caducas. En el antiguo Oriente Próximo, lo mismo que en Grecia y en Roma, las leyes tenían un origen humano. Teóricamente, esto vale también para las leyes del antiguo Israel, pero la Biblia las hace remontar todas a Yahvé. Establece una distinción fundamental entre el Decálogo y las otras

[21] Cf. R. Alter, *Art of Biblical Narrative*, New York 1981; A. Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Sheffield 1983; M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative* (n. 9).

[22] J.L. Ska, *«Our Fathers Have Told Us». Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (SubBib 13), Roma 1990, 91.

[23] J.P. Fokkelman, Genesis, en R. Alter-F. Kermode, *The Literary Guide to the Bible*, London 1987, 37-44; S. Weitzman, *Song and Story in Biblical Narrative*, Bloomington 1997.

leyes: sólo el Decálogo fue transmitido directamente por Dios (Ex 20,2; Dt 5,6); las otras leyes fueron transmitidas por Moisés (cf. Ex 20,18-21.22; Dt 5,22-31).

Las leyes del Pentateuco recibieron su impronta en el seno de la comunidad israelita. Una comunidad de personas libres, que experimentó el poder de Dios en el momento de la liberación de Egipto y su presencia cercana en la ratificación de la alianza, acontecimientos decisivos para que el pueblo creyera en Yahvé, lo reconociera como su Dios y aceptara sus leyes como norma de vida. Por eso la legislación bíblica no sólo aparece como un don de Dios, sino también como una tarea para Israel.

Con frecuencia, las leyes bíblicas se fundamentan recurriendo a la historia y se inculcan mediante exhortaciones y amonestaciones. El tono parenético y las «cláusulas motivantes», orientadas a convencer y persuadir a los israelitas para que sean fieles a la voluntad de Dios, figuran entre las notas más destacadas de la legislación bíblica.

### 3. *Los personajes*

De los numerosos personajes del Pentateuco, aquí se centrará la atención únicamente en Yahvé, Abrahán, Jacob / Israel y Moisés. También serían dignos de consideración Henoc, Noé, Isaac, Aarón, Pinjás, Josué y Caleb –evocados por Ben Sira en su «Elogio de los antepasados ilustres» (44,1-46,12)– o Adán y Eva, Sara, Rebeca, Lía, Raquel y Miriam, entre otros, pero su relevancia en el conjunto de la obra es mucho menor, por lo que su estudio se relega a los libros o secciones donde son protagonistas.

En las narraciones bíblicas, los personajes suelen estar al servicio de la trama; rara vez son presentados por sí mismos. No obstante, «muchas de las concepciones se encarnan en la narración por medio de los personajes; especialmente, por medio de su palabra y su destino final»[24]. En las leyes del Pentateuco, el protagonismo corresponde a Yahvé, como legislador, a Moisés, como mediador, y a Israel, como destinatario[25].

[24] S. Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible* (JSOT SS 70), Sheffield 1989, 47.
[25] Cf. J.W. Watts, *Reading Law. Rhetorical Shaping of the Pentateuch*, Sheffield 1999, 89-130.

a) *Yahvé*

El Dios de la Biblia se puede considerar como un ser real o como un personaje literario. Por regla general, las teologías bíblicas clásicas lo presentan como un ser real. Los nuevos estudios literarios lo tratan normalmente como el personaje de un libro. Ambas aproximaciones son legítimas y complementarias.

Se mire como se mire, el Dios de la Biblia es un personaje complejo, con una gama muy vasta y variada de rasgos, conflictivos e incluso contradictorios a veces[26], lo que dificulta su comprensión y su sistematización. Más que «un personaje», el Dios de la Biblia encierra en sí «muchos personajes»[27].

En el Pentateuco, su presencia es constante (sólo el nombre de *Yahvé* aparece 1.820 veces); sus palabras y acciones, decisivas. En los momentos cruciales, interviene siempre. Yahvé es protagonista por excelencia del Pentateuco; todos los otros personajes dependen de Él. El nombre de *Yahvé* aparece directamente ligado a la época de Moisés (Ex 3,13-15 relata el momento de su revelación); indirectamente, también a épocas anteriores (cf. Gn 2,4; 4,26; 12,1...).

Yahvé se define a sí mismo como «el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob» (Ex 3,6.15) y como «el que hizo salir a Israel de Egipto» (Ex 20,2). El Dios de los antepasados de Israel (Gn 12-50) posee los rasgos de un patrón; el Dios del Éxodo-Deuteronomio, los de un guerrero y un legislador. Si a ellos se suman los propios del Dios creador (Gn 1-11), ya quedan esbozados los rasgos más salientes del Dios del Pentateuco.

b) *Abrahán*

Los relatos del Génesis muestran a Abrahán como el padre de Isaac y el abuelo de Jacob, esto es, como el gran antepasado de Israel. Con Abrahán comienza una nueva etapa. En la pers-

[26] Cf. A. Berlin, *Poetics* (n. 21), 1983, 23-24. «El conjunto de rasgos que forma el retrato de Dios emerge sólo gradualmente y sólo a través de la acción misma, comenzando con la creación de la luz mediante un conciso fíat» (M. Sternberg, *The Poetics* [n. 9], 322). Ver también D.J.A. Clines, God in the Pentateuch: Reading against the Grain, en Id., *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrews Bible* (JSOT SS 205), Sheffield 1995, 187-211; Id., Images of Yahweh: God in the Pentateuch, en R.L. Hubbard y otros (eds.), *Studies in Old Testament Theology*, Dallas 1992, 79-98.

[27] D.M. Gunn-D.N. Fewell, *Narrative in the Hebrew Bible*, Oxford 1993, 89.

pectiva del Génesis, la historia de los comienzos de la humanidad avanza hacia Abrahán, de quien Dios hará «una gran nación» (Gn 12,2). Abrahán es el padre de todo Israel, como Adán lo es de toda la humanidad.

Abrahán, Najor y Jarán (Gn 11,26), al igual que los descendientes de Sem (11,10-25) o de Adán (Gn 5), aparecen como eslabones de una larga cadena de seres humanos. Lo que hace de Abrahán un personaje realmente distinto y singular es la llamada de Dios a romper con todo su pasado (12,1) y a emprender una nueva aventura (12,2-3), a la par que su fe y obediencia al mandato divino (12,4a)[28]. Y todo esto ¡a sus setenta y cinco años! (12,4)[29]. Nada cuenta el texto bíblico de los 74 primeros años de la vida de Abrahán. Al autor del Génesis sólo le interesa la figura de Abrahán a partir de la llamada divina.

Las narraciones sobre Abrahán no intentan ofrecer una biografía del personaje. Son en buena medida legendarias y teológicas. Escritas bastantes siglos después de la supuesta época de Abrahán[30], en su mayoría durante el destierro de Babilonia o incluso en la época postexílica, tales narraciones tenían por objetivo ofrecer un paradigma para los judíos que vivían o habían vivido en el destierro y se planteaban rehacer su vida en la tierra de Canaán, lo que no dejaba de constituir una nueva aventura equiparable en cierto modo a la del mismo Abrahán.

c) *Jacob / Israel*

En los textos bíblicos, el nombre de *Jacob* aparece a menudo estrechamente ligado al de *Israel*. Se unen por primera vez en

[28] Cf. F. García López, Abraham, amigo de Dios y padre de los creyentes, en *Creyentes ayer y hoy* (TeD 15), Salamanca 1998, 53-76 (59-70).

[29] Cuando Abrahán sale de Jarán, todavía vive su padre Teraj. En efecto, Teraj tenía 70 años cuando nació Abrán (11,26). Si Abrán se marchó de Jarán a los 75 años (12,4) y Teraj murió a los 205 años (11,32), éste aún vivía cuando se marchó Abrán. El narrador cierra el relato de Teraj (11,32), antes de comenzar el de Abrahán (12,1-25,11), a pesar de que ambos hayan vivido simultáneamente durante bastantes años. Es una técnica narrativa que se utiliza también con otros personajes bíblicos (cf. J.L. Ska, Essai sur la nature et la signification du cycle d'Araham (Gn 11,27-25,11), en A. Wénin [ed.], *Studies in the Book of Genesis* [BETL 155], Leuven 2001, 153-177 [157]).

[30] Fuera del Pentateuco, Abrahán aparece relativamente poco y siempre en textos exílicos o postexílicos: cf. Jos 24,2-4; 1 Re 18,36; 2 Re 13,23; Is 29,22; 41,8; 51,2; 63,16; Jer 33,26; Ez 33,24; Mi 7,20; Sal 47,10; 105,6-10.42; 1 Cr 1,27-34; 16,16; 29,18; 2 Cr 20,7; 30,6; Neh 9,7-8.

Gn 32,28 («Ya no te llamarás Jacob, sino Israel»; cf. 35,10) y son intercambiables en la Historia de José (comparar Gn 37,13 / 34; 42,5 / 1.4.29.36; 45,21.28 / 25.27; 46,1-2.5.30 / 2.5-6.8.18-19.22.25-27; 47,27 / 7-10; únicamente en Gn 43 se usa *Israel*, sin combinarse o mezclarse con *Jacob*: ver los v. 6.8.11). En Gn 45,25-46,5 se usan en buscada alternancia: primero *Jacob* (45,25), luego *Israel* (45,28; 46,1-2) y, finalmente, *Jacob* (46,5).

La serie de episodios relativos al nacimiento y juventud de Jacob (Gn 25,21-34; 27,1-40), a su huida y encuentro en el pozo con la que sería su futura esposa (27,41-45; 29,1-14), al matrimonio y nacimiento de sus hijos (29,15-30,24) así como al retorno y encuentro con su hermano (31,1-32,22; 33,1-20) acreditan su personalidad individual, a la par que le van convirtiendo en el héroe epónimo de Israel. En los rasgos individuales de Jacob se pueden percibir algunos componentes esenciales del pueblo de Israel. La Historia de Jacob, situada en la última parte del libro del Génesis (cap. 25-50), conduce a la historia del pueblo de Israel, que comienza en el libro del Éxodo[31].

La tradición bíblica no ha conservado un retrato «hagiográfico» de Jacob. Al contrario, aparece desde el comienzo marcado por la ambigüedad (cf. Gn 27,18-19.36). Con todo, Jacob / Israel es el elegido por Dios, a quien debe su posición especial frente a su hermano y frente a las otras naciones. La elección divina es un signo del carácter misterioso de Dios, de su gratuidad.

d) *Moisés*

La presencia y protagonismo de Moisés en Éxodo-Deuteronomio son tan decisivos que sin él no se entenderían los acontecimientos expuestos en estos libros.

La riqueza y la variedad de facetas de la figura de Moisés[32] explica sobradamente los numerosos estudios a él consagrados.

[31] Según I. Pardes (*Biography of Ancient Israel. National Narratives in the Bible*, Berkeley 2000, 1-11), en los textos bíblicos –especialmente del Éxodo y Números, donde se plantean las cuestiones fundamentales sobre el origen y la singularidad de Israel– la nación israelita está personificada; es un personaje con voz propia. La comparación con personajes individuales paradigmáticos –especialmente con Jacob y Moisés– así lo confirman; ver A. de Pury, Las dos leyendas sobre el origen de Israel (Jacob y Moisés) y la elaboración del Pentateuco, *EstBíbl* 52, 1994, 95-131.

[32] A modo de ejemplo, cf. W. Vogels, *Moïse aux multiples visages. De l'Exode au Deutéronome*, Montréal 1997.

Desde el s. I d.C., en que Filón escribe *De Vita Mosis,* hasta nuestros días, exegetas, historiadores, artistas, literatos y músicos se han sentido atraídos por este personaje singular, del que han hecho las más diversas representaciones: «son casi tantos los retratos de Moisés como los autores que le han dedicado un estudio»[33].

Para Baltzer, las narraciones de Moisés constituyen parte de su «biografía»[34]. Según Knierim, el Pentateuco consta de dos grandes secciones: Génesis y Éxodo-Números. Contrariamente a lo que piensan muchos, Éxodo-Deuteronomio no sería tanto una historia narrativa de Israel cuanto una «biografía de Moisés», introducida por el libro del Génesis[35]. En opinión de Van Seters, en Éxodo-Deuteronomio se encierra una biografía especial de Moisés (desde el nacimiento [Ex 2] hasta su muerte [Dt 34]). No es la biografía de un líder en el sentido moderno, sino una seudo-biografía, completamente orientada desde el interés y el destino del pueblo. «La vida de Moisés es la vida del primero y más grande líder del pueblo»[36].

Moisés aparece como un instrumento de Dios al servicio del pueblo. Su vocación y misión le configuran como un *jefe* a la par que como un *profeta* (cf. Ex 3,10ss; ver Dt 34,10-12). En la montaña del Sinaí interviene como *mediador* entre Dios e Israel (cf. Ex 20,18-19; Dt 5,5). Cada vez que el pueblo se queja y murmura en el desierto, Moisés *intercede* ante Yahvé, pidiendo el perdón o la ayuda para el pueblo (cf. Ex 15,22-25; 17,1-7; Num 11...). Moisés es *«el siervo de Dios»* (cf. Ex 14,31; Dt 34,5), con quien mantuvo una relación singular (cf. Num 12,6-8; Dt 34,10).

En una palabra, la personalidad de Moisés está atenazada por Yahvé e Israel. Sigue viva y presente en la Torá, de la que

[33] Cf. R. Martín-Achard, Moïse, figure de médiateur selon l'Ancien Testament, en R. Martín-Achard y otros (eds.), *La figure de Moïse. Écriture et relectures*, Genève 1978, 13; F. García López, El Moisés histórico y el Moisés de la fe, *Salm* 36, 1989, 5-21 (5). Entre las obras recientes, ver J. Kirsch, *Moses. A Life*, New York 1998; E. Otto (ed.), *Mose. Ägypten und das Alte Testament* (SBS 189), Stuttgart 2000.

[34] R.E. Baltzer, *Biographie der Propheten*, Neukirchen-Vluyn 1975, 38.

[35] R.P. Knierim, The Composition of the Pentateuch, en Id., *The Task of the Old Testament Theology. Substance, Method, and Cases*, Grand Rapids 1995, 351-379.

[36] J. Van Seters, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville 1994, 2-3.

Yahvé, Jacob / Israel y el mismo Moisés son los protagonistas indiscutibles.

### 4. *Tiempo y espacio*

Las categorías cronológicas y geográficas juegan un papel importante en el Pentateuco. Unas veces discurren juntas (cf. Ex 19,1-2 y Num 10,11-12); otras, las más, por separado. Su función estructurante en algunos textos y secciones les confiere un valor añadido.

#### a) *La dimensión temporal*

Un aspecto fundamental de la narración es su dimensión temporal. La sucesión de los elementos narrativos guarda estrecha relación con la secuencia cronológica de los mismos. En los análisis de tipo narrativo se suele distinguir entre *el tiempo narrado y el tiempo de narrar. El primero* es el tiempo que duran las acciones y los acontecimientos relatados. Se mide por minutos, días, años, etc. *El segundo* se refiere al tiempo material necesario para contar una cosa. Se mide por palabras, versículos, capítulos, etc. La relación entre ambos determina el ritmo de la narración.

*El tiempo narrado* en la primera parte del Pentateuco es considerablemente más largo que el de la segunda. Desde la creación del mundo (Gn 1) hasta la salida de Egipto (Ex 12,40-41) transcurren 2.666 años, es decir, dos tercios exactos de un período del mundo de 4.000 años. En cambio, desde la salida de Egipto hasta la muerte de Moisés (Dt 34,7) sólo pasan 40 años. El tiempo narrado en el Deuteronomio se reduce a un día: el último día de la vida de Moisés (Dt 1,3; 32,48).

La enorme extensión del tiempo narrado en el Génesis se corresponde con su carácter mítico y legendario. Buena prueba de ello es la longevidad excepcional atribuida a los antepasados de la humanidad, que se va acortando a medida que se acercan a la historia. Antes del diluvio, los seres humanos vivían entre 969 y 777 años (se exceptúa Henoc, del que no se dice que haya muerto: cf. Gn 5). Después del diluvio, viven entre 600 y 205 años (cf. Gn 11,10-26) y, a partir de Abrahán, entre 200 y 100 años. Aunque estos números distan mucho de los ofrecidos por algunas listas de reyes sumerios anteriores al diluvio, que vivie-

ron entre 43.200 y 18.600 años[37], sobrepasan con creces la edad normal de la raza humana: 70-80 años, a decir del salmista (Sal 90,10), y 21-66, a juzgar por la edad de los reyes que reinaron en Israel entre 926 y 597 a.C.[38]

Sobre *el tiempo de narrar*, dan una idea muy aproximada los versículos de cada libro: Génesis, 1.534; Éxodo, 1.209; Levítico, 859; Números, 1.288 y Deuteronomio, 955[39].

b) *La dimensión espacial*

«Mi padre era un arameo errante» (Dt 26,5). Esta frase sintetiza una de las facetas más significativas no sólo de Jacob, sino también de los patriarcas en general y del pueblo de Israel, especialmente antes de su asentamiento en la tierra. Una de las notas más destacadas del Pentateuco es el carácter itinerante de sus personajes.

*Los patriarcas* (la Historia de los orígenes es un caso aparte) transcurren gran parte de su vida errando de un lugar para otro. Su itinerario cubre un amplio radio que va desde Ur de los caldeos (Gn 11,28), en Mesopotamia, hasta Egipto (Gn 46,6-7), pasando por Jarán (Gn 11,31) y Canaán (Gn 12,5), donde residen la mayor parte del tiempo. En Canaán, viven como «extranjeros» / «residentes» y como «peregrinos» (Gn 15,13; 17,8; 23,4; 28,4). Allí, se mueven frecuentemente de un lugar para otro (Gn 12,5.6.8.9; 13,3.17.18; 20,1; 22,2; etc.). Los itinerarios patriarcales contribuyen a la cohesión de los textos y de los personajes del Génesis[40].

*Los israelitas* viajan desde Egipto hasta Canaán, pasando por el desierto del Sinaí. Salvo el año aproximado que permanecen al pie de la montaña santa, los otros 39 años transcurridos

[37] Cf. L. Boadt, *Reading the Old Testament. An Introduction*, New York 1984, 123.

[38] J.G. Harris, Old Age, en D.N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, V, New York 1992, 11; cf. J. Hughes, *Secret of Times. Myth and History in Biblical Chronology* (JSOT SS 66), Sheffield 1990, 5-54.

[39] Sobre el número de palabras de los libros del Pentateuco, cf. Cap. VIII, § 1.

[40] Cf. K.A. Deurloo, Narrative Geography in the Abraham Cycle, *OTS* 26, 1990, 48-62 (48-53); M. Collin, Une tradition ancienne dans le cycle d'Abraham. Don de la terre et promesse en Gn 12-13, en P. Haudebert (ed.), *Le Pentateuque. Débats et recherches* (LD 151), Paris 1992, 209-228.

en el desierto se caracterizan por los cambios constantes de lugar. En Num 33,1-49 se conserva una lista de estaciones que van desde Egipto –concretamente, desde Ramsés (Ex 12,37)– hasta Moab, donde morirá Moisés (Num 22,1; Dt 34,1.8). Entre estos dos extremos, los textos van señalando paso a paso, mediante una serie de «*fórmulas itinerario*», las distintas etapas que –a su modo– estructuran el conjunto de los textos[41].

El objetivo final de los itinerarios de los patriarcas y de sus descendientes es la tierra de Canaán. Ésta aparece desde el principio ligada a una promesa divina y constituye uno de los temas dominantes del Pentateuco[42]. En realidad, el Pentateuco –desde Gn 12 hasta Dt 34– se halla enmarcado por las referencias a la tierra prometida (ver Gn 12,1-8; 13,14-17; Dt 34,1-4). Yahvé manda a Abrahán dirigir su mirada hacia el norte y el sur, hacia el este y el oeste (Gn 13,14), y contemplar la tierra, con la promesa de que «*toda la tierra* que veas *te la daré* a ti y a tus descendientes para siempre» (Gn 13,15). La expresión «toda la tierra» suena aquí por primera vez en el Pentateuco y volverá a sonar por última vez en Dt 34,1, donde Yahvé manda a Moisés mirar a los cuatro puntos cardinales de la tierra prometida, como lo hiciera en su día Abrahán (cf. Dt 34,1-4).

En síntesis, la tierra de Canaán es la meta de los grandes viajes de los patriarcas y de los israelitas: desde Mesopotamia, a través de Canaán, hasta Egipto (patriarcas), y desde Egipto, a través del desierto, hasta Canaán (israelitas). Dos grandes itinerarios simétricos que abarcan prácticamente todo el Pentateuco[43].

## 5. *Problemas especiales*

### a) *Duplicados y repeticiones*

Tanto en los textos narrativos como en los legales se producen duplicados y repeticiones que dan al Pentateuco una fisonomía peculiar.

*En las narraciones*, a veces se ofrecen dos o más versiones de un mismo acontecimiento. Éstas pueden estar superpuestas

[41] Cf. Cap. IV, § I, 3.
[42] D.J.A. Clines, *The Theme of the Pentateuch* (JSOT SS 10), Sheffield 1978.
[43] Las categorías de «espacio» y «tiempo» tienen también una dimensión cultual (ver la nota 15).

(Gn 1,1-2,3; 2,4-3,24: dos relatos de la creación), separadas por diferentes textos (Gn 12,10-20; 20,1-18; 26,1-11: tres versiones de la mujer-hermana; Ex 16; Num 11,4-35: episodios del maná y de las codornices; Ex 17,1-7; Num 20,1-13: episodios del agua en Meribá) o entremezcladas (Gn 6-9: dos versiones del diluvio; Ex 14: dos versiones de los acontecimientos del mar)[44].

*En las leyes*, el duplicado más notorio es el del decálogo (Ex 20,2-17; Dt 5,6-21). Merecen ser destacados, asimismo, los duplicados-repeticiones de las leyes sobre los esclavos (Ex 21,2-11; Lev 25,39-55; Dt 15,12-18), las fiestas (Ex 23,14-17; Lev 23; Dt 16,1-17), los jueces (Ex 23,2-8; Lev 19,15-16; Dt 16,18-20) y los préstamos a interés (Ex 22,24; Lev 25,35-37; Dt 23,20-21)[45].

b) *Lenguaje, estilo y teología*

El Deuteronomio emplea una serie de giros típicos, sin paralelos en los otros cuatro libros del Pentateuco. Así, las expresiones «amar a Yahvé» (Dt 6,5; 10,12; 11,1.13.22; 13,4; 19,9; 30,6.16.20), «con todo el corazón y toda el alma» (4,29; 6,5; 10,12; 11,13; 13,4; 26,16; 30,2.6.10), «hacer lo recto a los ojos de Yahvé» (6,18; 12,25.28; 13,19; 21,9), «el lugar que Yahvé eligiere para hacer morar / poner allí su nombre» (12,5.11.21; 14,23.24; 16,2.6.11; 26,2), etc. Éstos y otros muchos giros[46], juntamente con el tono parenético, dan un distintivo especial al libro, conocido como «lenguaje y estilo deuteronómicos».

Por otro lado, Génesis-Números utilizan términos y expresiones que nunca aparecen en el Deuteronomio. Entre los muchos ejemplos, cabe mencionar la pareja verbal «crecer y multiplicarse» (Gn 1,22.28; 8,17; 9,1.7; 17,20; 28,3; 35,11; 47,27; 48,4; Ex 1,7; Lev 26,9), las expresiones «alianza eterna» (Gn 9,16; 17,7.13.19; Ex 31,16; Lev 24,8; cf. Num 18,19; 25,13) y «gloria de Yahvé» (Ex 16,7; 24,16; 40,34.35; Lev 9,6.23; Num 14,10.21; 16,19; 17,7; 20,6) o los términos *'edah* («congregación»), *miskan*

[44] Para un análisis completo de este problema, cf. A. Nahkola, *Double Narratives in the Old Testament. The Foundations of Method in Biblical Criticism* (BZAW 290), Berlin 2001.

[45] Cf. F. García López, *El Deuteronomio. Una ley predicada* (CB 63), Estella 1989, 30; G. Lasserre, *Synopse des lois du Pentateuque* (SVT 59), Leiden 1994.

[46] Acerca de la fraseología deuteronómica, cf. M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford 1972, 320-365; Id., *Deuteronomy 1-11* (AB 5), New York 1991, 36.

(«santuario»), *qorban* («ofrenda»), etc., que se repiten sobre todo en Ex 25-Num 10 y en otros pasajes afines[47]. Estos términos guardan relación con el sacerdocio, el santuario y el culto, y suelen calificarse de «sacerdotales».

Por regla general, en los términos y expresiones anteriores se encierra una concepción bien definida. Por ejemplo, la frase «en el lugar que Yahvé eligiere...» denota la centralización del culto, una idea típicamente deuteronómica. Análogamente, la expresión «alianza eterna» caracteriza los textos sacerdotales; aunque el tema de la alianza es fundamental en el Deuteronomio, en él nunca se emplea la mencionada expresión. La alianza deuteronómica es bilateral, implica unos compromisos y se puede romper; en cambio, la alianza sacerdotal es unilateral, no implica propiamente unos compromisos de los que dependa y no se puede romper, razón por la que es «eterna».

c) *Tetrateuco, Pentateuco, Hexateuco y Enneateuco*[48]

Las diferencias terminológicas, estilísticas y teológicas entre el Deuteronomio y los cuatro primeros libros de la Biblia (= *Tetrateuco*) –apenas esbozadas en el apartado anterior– han llevado a algunos autores a separar el Tetrateuco del Deuteronomio y a considerarlos como dos bloques distintos. En este sentido, se debería hablar de Tetrateuco –dejando aparte el Deuteronomio– y no de Pentateuco.

Desde otra perspectiva, en cambio, sería preferible hablar de *Hexateuco* (Génesis-Josué). Efectivamente, Dios promete primero a los antepasados de Israel (Gn 12-50) y luego a Moisés y a los israelitas (Ex 3 y 6) darles la tierra de Canaán. Ahora bien, el Pentateuco termina con el relato de la muerte y sepultura de Moisés en Moab, frente a Jericó, fuera de la tierra prometida (Dt 34). La entrada en Canaán y la distribución de la tierra entre las

[47] Cf. S.R. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, Edinburgh 1961, 130-135; A. Hurvitz, *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel. A New Approach to an Old Problem* (CRB 20), Paris 1982.

[48] Cf. S. Mowinckel, *Tetrateuch-Pentateuch-Hexateuch. Die Berichte über die Landnahme in den drei altisraelitischen Geschichtswerken* (BZAW 90), Berlin 1964; A.G. Auld, *Joshua, Moses and the Land. Tetrateuch-Pentateuch-Hexateuch in a Generation since 1938*, Edinburgh 1980; T. Römer, La fin de l'historiographie deutéronomiste et le retour de l'Hexateuque, *ThZ* 57, 2001, 269-280.

tribus se narra en el libro de Josué. Originariamente, este libro pudo haber formado parte de una obra juntamente con los cinco primeros libros de la Biblia.

Pero la historia de Israel no termina con Josué. Desde la conquista de la tierra (Josué) se tiende un arco hasta su pérdida (2 Reyes). Esta historia se halla unida a la anterior (Génesis-Deuteronomio), formando una gran composición literaria que abarca desde la creación del mundo hasta el destierro de Babilonia. De hecho, algunas referencias conectan los acontecimientos relatados al comienzo y final de estos libros. Así, en 1 Re 6,1 se dice que el templo de Salomón se construyó 480 años después del éxodo. Desde este punto de vista, se podría hablar de *Enneateuco* (Génesis-Reyes)[49].

Por muy razonables que sean estas hipótesis, lo cierto es que con la muerte de Moisés (Dt 34) se termina un período de la historia de Israel y se establece un corte entre los cinco primeros libros de la Biblia y los libros sucesivos. Surge así el *Pentateuco*, una obra con un final abierto, en la que coexisten al menos dos tipos de lenguaje, estilo y teología.

De esta serie de características se desprende que el Pentateuco es una composición literaria compleja, susceptible de las más diversas interpretaciones. ¿Cómo interpretar los duplicados y las repeticiones o los cambios de vocabulario, estilo e ideología? ¿Qué motivos pesaron entre los responsables de la obra a la hora de «cerrarla» como Pentateuco y no como Tetrateuco, Hexateuco o Enneateuco? De éstas y otras cuestiones se ocupará el próximo capítulo.

## BIBLIOGRAFÍA

Artus, O., *Aproximación actual al Pentateuco* (CB 106), Estella 2001.

Blenkinsopp, J., *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, New York 1992 (traducción española: *El Pentateuco. Introducción a los primeros cinco libros de la Biblia*, Estella 1999).

Campbell, A.F.-O'Brien, M.A., *Sources of the Pentateuch. Texts, Introductions, Annotations*, Minneapolis 1993.

[49] Cf. K. Schmid, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999, 18ss.

Clines, D.J.A., *The Theme of the Pentateuch* (JSOT SS 10), Sheffield 1978.

Cortese, E., *Le tradizioni storiche di Israle. Da Mosè a Esdra*, Bologna 2001.

Crüsemann, F., *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992.

*Estudios Bíblicos* 52, 1994, 5-239 (Número monográfico especial, consagrado a la *Nueva crítica del Pentateuco*).

Fretheim, T.E., *The Pentateuch*, Nashville 1996.

García López, F., tôrah, en H.-J. Fabry-H. Ringgren (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, VIII, Stuttgart 1995, 597-637.

Id., Dalla Torah al Pentateuco, *Ricerche Storico Bibliche* 3, 1991, 11-26.

Id. (dir.), *El Pentateuco* (Reseña Bíblica 9), Estella 1996.

García Santos, A.-A., *El Pentateuco. Historia y sentido*, Salamanca 1998.

Knierim, R.P., «The Composition of the Pentateuch», en Id. (ed.), *The Task of the Old Testament Theology. Substance, Method, and Cases*, Grand Rapids 1995, 351-379.

Lohfink, N., *Las tradiciones del Pentateuco en torno al exilio* (CB 97), Estella 1997.

Loza Vera, J., *El Pentateuco. I. El problema literario*, México 1999.

Mann, T.W., *The Book of the Torah. The Narrative Integrity of the Pentateuch*, Atlanta 1988.

McEvenue, S., *Interpreting the Pentateuch*, Collegeville 1990.

Michaud, R., *Débat actuel sur les sources et l'age du Pentateuque*, Montréal 1994.

Sailhamer, J.H., *The Pentateuch as Narrative. A Biblical-Theological Commentary*, Grand Rapids 1992.

Ska, J.L., *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Roma 1998 (traducción española: *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia*, Estella 2001).

Van Seters, J., *The Pentateuch. A Social-Science Commentary*, Sheffield 1999.

Watts, J.W., *Reading Law. The Rhetorical Shaping of the Pentateuch*, Sheffield 1999.

Whybray, R.N., *Introduction to the Pentateuch*, Grand Rapids 1995.

Zenger, E., Die Bücher der Tora / des Pentateuch, en Id. (ed.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1998[3] (1995[1]), 66-176.

# Capítulo II
# LA INTERPRETACIÓN DEL PENTATEUCO

Cada época tiene su propia manera de leer la Biblia, acorde con las corrientes intelectuales del momento. Los trabajos de Fr. Luis de León y de Arias Montano, por ejemplo, reflejan las corrientes humanísticas del renacimiento. Durante el iluminismo comenzaron a aplicarse los métodos histórico-críticos. Más tarde, la filosofía de Hegel, el positivismo y el evolucionismo o los estudios antropológicos, psicológicos y sociológicos contribuyeron también al desarrollo de la investigación bíblica.

Desde mediados del s. XX, la tendencia más acusada en la interpretación bíblica es la de la nueva crítica literaria. Tras los estudios histórico-críticos, que han campado durante más de dos siglos, en las últimas décadas se han ido abriendo paso los nuevos métodos literarios. Del mismo modo que se fueron diversificando los métodos histórico-críticos, también se han ido multiplicando los nuevos métodos literarios. La pluralidad de estudios es un signo de los tiempos actuales[1].

Este capítulo se interesa por los métodos empleados en el estudio del Pentateuco, por sus principales exponentes y por los resultados obtenidos. Después de una breve presentación de los estudios precríticos, se dedicará un espacio más amplio a los estudios histórico-críticos y a los literarios, para terminar con un rápido balance y señalar las pautas a seguir.

[1] D.J.A. Clines-J.C. Exum, The New Literary Criticism, en J.C. Exum-D.J.A. Clines (eds.), *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible* (JSOT SS 143), Sheffield 1993, 14-15. Según R.P. Carroll (Enfoques postestructuralistas, neohistoricismo y postmodernismo, en J. Barton [ed.], *La interpretación bíblica, hoy* [PT 113], Santander 1998, 86), «el futuro de los estudios bíblicos parece brillante, pero bastante confuso».

## 1. *Período precrítico*

La tradición judía y la cristiana atribuyeron desde muy pronto la Torá a Moisés[2]; según Filón y Josefo, Moisés escribió incluso el relato de su muerte (Dt 34,5ss)[3]. Esta tradición, prácticamente unánime durante siglos, toma pie de algunas afirmaciones del Pentateuco sobre la actividad de Moisés como escritor. Se dice, por ejemplo, que Yahvé encargó a Moisés escribir en un «Libro de memorias» la victoria de Israel sobre los amalecitas (Ex 17,14) y que Moisés escribió el «Código de la Alianza» (Ex 24,4) y el «Derecho de privilegio de Yahvé» (Ex 34,27). Asimismo en Num 33,2 se informa de que Moisés fue registrando, en una especie de diario o libro de viajes, las diferentes etapas de la marcha por el desierto. Finalmente, Dt 31,9.24 alude a Moisés como escritor de la Torá.

Algunas de las indicaciones anteriores, no obstante, invitan más bien a pensar que Moisés no pudo ser el autor de todo el Pentateuco. Ya Ibn Ezra († 1167) advirtió que Dt 31,9 se refiere a Moisés en tercera persona («Moisés escribió»), cuando lo normal sería que lo hiciera en primera persona si fuera el autor del Deuteronomio. Cabe sospechar, asimismo, que si Josefo y Filón se vieron en la necesidad de afirmar que Moisés escribió el relato de su muerte es porque había buenas razones para dudar de ello. No es extraño, pues, que el Talmud lo ponga en duda, al mismo tiempo que indica que Dt 34,5-12 fue añadido por Josué[4]. Ibn Ezra apunta a otras posibles adiciones a la Torá, posteriores a Moisés. Pero tanto él como los demás comentaristas medievales aceptan la tradición mosaica del Pentateuco.

La exégesis precrítica es fundamentalmente ahistórica. Se interesa sobre todo por las ideas teológicas subyacentes en los textos. El problema del autor lo admite pacíficamente, sin detenerse apenas en su discusión.

## 2. *Estudios histórico-críticos clásicos*

La crítica histórica se caracteriza por la utilización de los métodos histórico-críticos. Éstos tienen como principal objetivo analizar el proceso de formación de los textos. Para ello, se sir-

[2] Cf. Cap. I, § 1.
[3] Filón, *De Vita Mosis*, II, 51; Josefo, *Antiquitates Iudaicae*, IV, viii, 48.
[4] Cf. bBathra, 14b.

ven de criterios «científicos», buscando la mayor objetividad posible. Se trata, en definitiva, de analizar los textos bíblicos con los mismos métodos empírico-racionales empleados para el estudio de otros textos antiguos.

El iluminismo supuso un cambio de orientación: los textos bíblicos comenzaron a ser considerados como textos del pasado más bien que como textos inspirados. Pero ¿qué tipo de textos, en concreto, forman el Pentateuco? Pronto saltaron a la vista los duplicados, las repeticiones, las tensiones, los cambios frecuentes de estilo, etc.[5], que harían pensar que el Pentateuco no podía ser obra de un solo autor. Al percatarse de la complejidad de los textos, la *crítica literaria*, primero, y la *crítica de la forma*, después, se preguntan: ¿cómo puede un solo autor haber escrito esto? Pero la crítica literaria y la de la forma no son más que las primeras etapas de un proceso que, con el paso del tiempo, desembocó en la *crítica de las tradiciones* y la *crítica de la redacción*. Todas juntas constituyen los métodos histórico-críticos.

a) *Crítica literaria*

La primera tarea de la *crítica literaria* consiste en determinar si un texto es homogéneo o no, es decir, si se debe a uno o más autores. La literatura bíblica no es una literatura moderna, cuya unidad no se plantea[6]. En la Biblia Hebrea, al lado de textos perfectamente acabados y coherentes, con una unidad innegable, se encuentran otros compuestos. En este caso, la crítica literaria se preocupa por separar los elementos añadidos de los originales, determinando la unidad o heterogeneidad del texto. Los análisis de crítica literaria condujeron a soluciones muy diferentes.

1°. Primeros pasos: El Tostado y Simon

*Alfonso de Madrigal* (ca. 1410-1455), por sobrenombre *El Tostado*, marca el final de la época precrítica y permite barruntar el comienzo del período crítico. En su Comentario al Deuteronomio (cuestión III sobre el cap. 34), se pregunta: «An Moyses potuerit scribere prophetice in verbis suis ista quae habentur hic

[5] Cf. Cap. I, § 5.

[6] W. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*, Göttingen 1971.

vel scripserit literam istam Esdras et Josue». Y, en términos similares, enuncia la cuestión IV: «An istud capitulum Esdras tanquam historiographus scriberet sine prophetica revelatione»[7]. El problema de fondo de ambas cuestiones se convertiría en uno de los temas centrales de las discusiones de los especialistas: si el Pentateuco era íntegramente obra de Moisés o si se debía también a Esdras. Quedaba ya planteada la cuestión crítica del Pentateuco, que se definiría mejor en los ss. XVI y siguientes.

*El Tostado* se interesó por las nuevas corrientes humanísticas del renacimiento, en las que surgió la Políglota Complutense, calificada de «pieza maestra» y «obra monumental» del arte tipográfico y de la ciencia bíblica[8]. En este marco, florecieron Gaspar de Grajal, Luis de León, Cantalapiedra, Arias Montano y otros biblistas hispanos de primera fila, que merecen un puesto destacado entre los pioneros de la exégesis moderna. M. Andrés, buen conocedor de la historia de la teología del s. XVI, no duda en afirmar: «son los fundadores de la exégesis moderna, anteriores a Ricardo Simon, Juan Morin y Luis Cappel»[9].

No obstante, se suele considerar a *Simon* (1638-1712)[10] como el verdadero inaugurador de la crítica bíblica moderna. En su obra *Histoire critique du Vieux Testament* (1678) nota la existencia de duplicados, tensiones, cambios de estilo y otra serie de rasgos formales y temáticos, que serán los criterios sobre los que trabajará normalmente la crítica literaria. Tales observaciones vienen a avalar las sospechas de que Moisés no puede ser el autor del Pentateuco. Simon sostiene que en el Pentateuco existen fuentes, anteriores a Moisés, y adiciones, posteriores a él. En línea con El Tostado y avanzando sobre lo apuntado por este autor, reconoce a Esdras como el compilador del Pentateuco. Según Simon, una cadena de «escritores públicos», que trabajó desde el tiempo de Moisés hasta el de Esdras, fue registrando los principales acontecimientos de la historia de Israel así como los

[7] A. Tostati, *Comentaria in Deuteronomium,* III/2, Coloniae 1613, 317-319.

[8] M. Avilés, La teología española en el s. XV, en M. Andrés (dir.), *Historia de la teología española.* I. *Desde sus orígenes hasta fines del s. XVI,* Madrid 1983, 495-577 (520).

[9] M. Andrés, La teología en el s. XVI, en Id. (dir.), *Historia de la teología española* (n. 8), 579-735 (641).

[10] Cf. F. Stummer, *Die Bedeutung Richard Simons für die Pentateuchkritik,* München 1912; J. Steinmann, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique,* Paris 1959.

textos legislativos y los fue transmitiendo de generación en generación hasta su definitiva compilación por Esdras.

2º. Hipótesis documentaria antigua: Witter y Astruc

*Witter* y *Astruc*, independientemente, observan que en algunos pasajes del Pentateuco a Dios se le llama *Elohim*, mientras que en otros se le denomina *Yahvé*. Witter limita su estudio a los primeros capítulos del Génesis [11]. Astruc, en cambio, lo extiende a todo el libro y a los primeros capítulos del Éxodo. De la aplicación del criterio del cambio de los nombres divinos surge la hipótesis documentaria: la existencia de dos documentos, el *elohista* y el *yahvista*, al menos en las secciones señaladas.

Además de las dos fuentes o documentos principales, Astruc admitía la existencia de otras fuentes secundarias. De unas y otras se sirvió Moisés para componer el Pentateuco [12].

3º. Hipótesis de los fragmentos: Geddes y Vater

A finales del s. XVIII surge la hipótesis de los fragmentos. Recibe sus primeros impulsos de la dificultad de encontrar fuentes continuas fuera del Génesis, sobre todo en las partes legales del Pentateuco. Sus máximos exponentes fueron *Geddes*, en 1792, y *Vater*, en 1802-1805.

Según *Geddes*, el Pentateuco es una colección de fragmentos más o menos largos, independientes entre sí y sin continuidad, cuya colocación actual se debe a dos grupos diferentes de recopiladores: el *elohista* y el *yahvista* [13].

*Vater* centra su atención en la «Ley», pues la considera el fundamento del Pentateuco. El núcleo de la misma se hallaba en el Deuteronomio, compuesto en la época davídico-salomónica y redescubierto y reeditado en la época de Josías.

Aunque esta hipótesis aclaraba varios problemas del Pentateuco, especialmente de las secciones legales, dejaba sin explicar

[11] Cf. A. Lods, Un précurseur allemand de Jean Astruc: Henning Bernhard Witter, *ZAW* 43, 1925, 134-135.

[12] J. Astruc, *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moyse s'est servi pour composer le récit de la Genèse*, Bruxelles 1753; cf. J. Astruc, *Conjectures sur la Genèse. Introduction et Notes de P. Gibert*, Paris 1999.

[13] Cf. R.C. Fuller, *Alexander Geddes, 1737-1802. Pioneer of Biblical Exegesis*, Sheffield 1984.

otros muchos, sobre todo de las secciones narrativas, menos fragmentarias.

4°. Hipótesis de los complementos: Kelle y Ewald

*Kelle* (1812) es el padre de la hipótesis de los complementos; *Ewald* (1823), su principal intérprete. Al contrario que a los autores de la hipótesis anterior, a Ewald se le imponía la unidad de la trama narrativa del Pentateuco. Pero no escapaban a su consideración ciertas divergencias en los textos. Por eso, pensó que la mejor forma de explicar la composición del Pentateuco era aceptar «un escrito fundamental» (*elohista*, que luego recibiría el nombre de *sacerdotal*), completado por la adición de otros textos[14].

5°. Datación: de Wette[15]

No basta con distinguir los documentos; además, hay que datarlos. El mayor mérito de *de Wette* (1780-1849)[16] está en haber identificado el «Libro de la ley», encontrado en el templo en tiempo de Josías (2 Re 22), con el libro del Deuteronomio y en haber sabido utilizar este libro como base para la datación del Pentateuco. Según él, las medidas adoptadas por Josías como consecuencia del descubrimiento del «Libro de la ley», en especial las de la centralización del culto, se corresponden con las leyes deuteronómicas (comparar 2 Re 23,4-20 con Dt 12-16). La centralización del culto se convierte en el «punto arquimédico» (Eissfeldt) para la datación del Pentateuco: las leyes que presuponen la centralización del culto son contemporáneas o posteriores a la reforma de Josías (622 a.C.); las que no, anteriores[17].

6°. La nueva hipótesis documentaria: Hupfeld, Graf y Wellhausen

En un estudio sobre «las fuentes del Génesis» (1853), *Hupfeld* propone una nueva versión de la antigua hipótesis docu-

[14] Cf. H. Ewald, *Die Composition der Genesis kritisch untersucht*, Braunschweig 1823.

[15] Cf. J.W. Rogerson, *W. M. L. de Wette-Founder of Modern Biblical Criticism. An Intellectual Biography* (JSOT SS 126), Sheffield 1992.

[16] W.M.L. de Wette, *Dissertatio critica qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum alius cujusdam recentioris auctoris opus esse monstratur*, Halle 1805.

[17] Otros datos acerca de este autor, en la *Historia de la investigación* del Deuteronomio (Cap. VII, § I, 1, a).

mentaria. Observa que la fuente *Elohista* no es homogénea, lo que le lleva a distinguir tres fuentes en el Génesis: *E1*, *E2* y *J*. La primera (*E1*, que más tarde se identifica con *P* = *Priesterkodex* o Código sacerdotal) es la fundamental, pues contiene la esencia de la «Ley». *E2* (que luego se identifica con el *Elohista*) es una fuente independiente y posterior, como ocurre también con *J* (*Jahwiste*), las más tardía de las tres[18].

El desdoblamiento del *Elohista* suponía un paso importante en la crítica literaria, pues venía a reconocer que el nombre divino *Elohim* no bastaba, por sí solo, para atribuir unos textos a un documento. Una operación de este género hubiera sido puramente mecánica. Pero la crítica literaria no es sólo una técnica, sino también un arte, que requiere una sensibilidad educada y entrenada para aplicar adecuadamente los criterios que permitan decidir cuándo una pieza es homogénea o no. Como buen crítico, Hupfeld no se limitó a separar unos textos de otros, sino que analizó cuidadosamente su vocabulario, su estilo, su contenido, etc., llegando a la firme conclusión de que los textos que emplean el nombre *Elohim* no pertenecen todos al mismo autor o documento[19].

Hupfeld dio un nuevo paso, no menos significativo, al señalar que la unión de las tres fuentes en una sola obra se debía a un *redactor*, cuya labor consistió en ordenar y ensamblar los textos de las tres fuentes.

*Graf* aceptó la hipótesis propuesta por Hupfeld, pero trastocó el orden y la datación de las fuentes, apoyándose en algunas observaciones de su maestro E. Reuss. En una obra sobre «los libros históricos del Antiguo Testamento» (1886), Graf observa que ni el Deuteronomio, ni los libros históricos de Josué-Reyes, ni los libros proféticos preexílicos ofrecen indicios claros de haber conocido las leyes sacerdotales del Pentateuco (*argumento del silencio*). Éstas, junto con su marco narrativo, debían

[18] H. Hupfeld, *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung*, Berlin 1853.

[19] La hipótesis documentaria, en su forma clásica, maneja fundamentalmente cinco criterios para distinguir fuentes o documentos: 1°) duplicados y repeticiones; 2°) variación en los nombres divinos; 3°) contradicciones en el texto; 4°) variación en el lenguaje y estilo; 5°) señales de compilación y redacción de relatos paralelos (cf. A.F. Campbell-M.A. O'Brien, *Sources of the Pentateuch. Texts, Introductions, Annotations*, Minneapolis 1993, 6).

ser fechadas, por consiguiente, en época exílica o postexílica. De esta observación, corroborada por los estudios de otros contemporáneos suyos, sacó la conclusión de que el documento sacerdotal (= *E1 / P*) era el más tardío y *J* el más antiguo[20].

*Wellhausen* nació en Hamelin en 1844. A los 18 años se trasladó a Gotinga para estudiar teología. La lectura de la obra de Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, suscitó en él vivo interés por el estudio de la Biblia. En 1871 publicó su primer trabajo sobre los libros de Samuel. Al enterarse de las conclusiones de Graf, inmediatamente se percató de que este autor estaba en lo cierto, pues de su estudio sobre Samuel se desprendía que ni Samuel ni Reyes presuponían las leyes sacerdotales del Pentateuco (= *E1* o *P*).

Escribió dos obras muy influyentes en la investigación del Pentateuco: una sobre la composición del Hexateuco y la otra sobre la historia de Israel[21]. Al final de la primera, sintetiza así la composición del Hexateuco:

> «De J y E surgió JE (= Jehovista) y con JE se unió D; Q (= P) es una obra independiente. Ampliada como Código Sacerdotal, Q se unió con JE + D, de donde surgió el Hexateuco»[22].

Según esto, el Hexateuco consta de cuatro fuentes o documentos de distintas épocas. *J* (*Jahwiste / Yahvista*) y *E* (*Elohista*), las más antiguas, sirvieron de base para el *Jehovista* (*JE*), una composición literario-redaccional del s. VIII. La fuente *D* (= *Deuteronomio*) corresponde a la época de Josías, mientras que la fuente sacerdotal (que, en *Prolegomena*, califica de *Priestercodex* [*P*] y, en *Die Composition des Hexateuchs*, de *Q* [*Quattuor*, debido a las «cuatro alianzas», con Adán, Noé, Abrahán y Moisés, existentes, según él, en el Código sacerdotal]) pertenece a la época postexílica. La redacción final del Pentateuco se realizó en el contexto de la reforma de Esdras.

[20] Cf. K.H. Graf, *Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments. Zwei historisch-kritischen Untersuchungen*, Leipzig 1866.

[21] J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 18993 (1876-1877[1]); Id., *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1883. Estos títulos son significativos de los problemas que realmente preocupaban a Wellhausen: las fuentes del Pentateuco y su asentamiento histórico. Ambas cuestiones se hallaban indisolublemente unidas. Dividir fuentes y datarlas, esto es, relacionarlas con una época histórica, en especial con la historia de su religión, eran dos caras de la misma moneda (cf. R. Rendtorff, The Paradigm is Changing: Hopes and Fears, *BI* 1, 1993, 36.

[22] Cf. J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs* (n. 21), 207.

Wellhausen puso de relieve, como nadie lo había hecho hasta entonces, el trasfondo histórico de los textos del Hexateuco, con repercusiones considerables para el modo de concebir la evolución de la religión de Israel. Le interesaba en especial la evolución de las instituciones cultuales, reflejada en las fuentes. Los textos Jehovistas admiten diferentes lugares de culto (altares, santuarios patriarcales, templos, etc.). La reforma deuteronómica centraliza el culto en el templo de Jerusalén (Dt 12). La fuente sacerdotal presupone la centralización como un dato adquirido, pero la sitúa en el desierto (el santuario)[23].

Como si del flautista de Hamelin se tratara, este autor arrastró tras sí una muchedumbre de exegetas. A decir de Kraus, «con sus investigaciones filológicas, históricas y de crítica literaria, Wellhausen fundó una escuela que determinó durante decenios la vida de la ciencia veterotestamentaria. Pero, incluso todo trabajo realizado fuera de tal escuela, y en época más reciente, es inconcebible sin el sólido fundamento que él puso para la ciencia bíblica del Antiguo Testamento». «¿Quién podrá contar –se pregunta Kraus– los nombres de todos los que dependen de Wellhausen en las cuestiones decisivas de su trabajo científico?»[24].

### b) *Crítica de la forma y de la tradición: Gunkel, von Rad y Noth*

En el *estudio de la forma* –un aspecto fundamental de la exégesis crítica– no se deben identificar la *forma* y el *género*; la for-

[23] La contribución decisiva de Wellhausen a la composición del Pentateuco no se debió tanto a los análisis crítico-literarios de la *Composition des Hexateuch* cuanto al hecho de que, partiendo de la *Dissertatio exegetico-critica* de de Wette, proporcionó un sólido fundamento al análisis histórico-literario del Pentateuco en sus *Prolegomena zur Geschichte Israels* y ello gracias a la reconstrucción del culto. Si el calendario festivo dtr de Dt 16 tiene que ver con la centralización del culto de Josías, entonces hay que distinguir entre unos estadios cultuales pre-josiano/dtr (J/E) y otros posteriores (P). Aquí radica la fuerza de convicción de la hipótesis documentaria. Por ello, la obra de de Wette (y el Deuteronomio) era el «punto arquimédico» para el Pentateuco (cf. E. Otto, Del Libro de la Alianza a la Ley de Santidad. La reformulación del derecho israelita y la formación del Pentateuco, *EstBíbl* 52, 1994, 195-217 [196]).

[24] H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments,* Neukirchen-Vluyn 1982[3], 258s.275. En un estudio reciente sobre el legado de Wellhausen, E.W. Nicholson (*The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen,* Oxford 1998) sostiene que la hipótesis documentaria, aunque necesitada de algunas revisiones, es aún la que mejor explica el crecimiento del Pentateuco y que está lejos de su desaparición.

ma es individual y concreta (es el texto particular), mientras que el género es abstracto (es el tipo de texto)[25]. En la literatura real no existen más que las formas; el género es un resultado teórico de la ciencia, una forma «ideal» o «típica». Cuando dos o más unidades, literariamente independientes, presentan una forma idéntica o similar, se puede hablar de un «género». Muchos textos del Antiguo Testamento se compusieron originariamente para una ocasión determinada. El análisis de la forma intenta determinar la situación y las circunstancias vitales en que nacieron los textos. Por este camino se puede remontar, teóricamente al menos, a la prehistoria de los textos.

El estudio de la *tradición* consiste fundamentalmente en el análisis de la prehistoria de los textos. El término *tradición* designa un contenido oral o escrito que se transmite de una generación a otra, en el sentido señalado en 1 Cor 15,3-4. Una tradición puede ser narrativa, legislativa, etc. La crítica de las tradiciones debe comenzar por la forma de los textos; presupone, pues, la crítica de la forma. Ambos aspectos metodológicos están muy próximos entre sí. Gunkel se interesó sobre todo por la forma de los textos, pero sus estudios sentaron las bases para la crítica de las tradiciones. Ésta adquirió mayor peso en la obra de von Rad y de Noth.

A *Gunkel*[26] le corresponde el mérito de haber incorporado la crítica de la forma al análisis del Antiguo Testamento. De ahí que haya sido considerado como el «fundador de la crítica de la forma» en los estudios bíblicos. Su objetivo no era romper con la crítica literaria ni con la teoría de las fuentes, sino superarlas, a pesar de que «concibió su obra más como un complemento de la Hipótesis Documentaria que como una alternativa a ella»[27]. Según él, no basta con determinar los estratos literarios del texto bíblico; hay que preguntarse además por los relatos que están detrás de las fuentes identificadas por los críticos.

La literatura del antiguo Israel, en su opinión, forma parte de la vida del pueblo y así ha de entenderse. En consecuencia, se pregunta por la «situación vital» *(Sitz im Leben)*, por el ambiente de origen de las pequeñas unidades literarias. Esta cuestión le

[25] W. Richter, *Exegese als Literaturwisswnschaft* (n. 6), 72-152.

[26] Cf. W. Klatt, *Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtliche Methode* (FRLANT 100), Göttingen 1969.

[27] R.N. Whybray, *El Pentateuco. Estudio metodológico*, Bilbao 1995, 43.

lleva a salir de los textos escritos para considerar los estadios preliterarios (los prototipos / las tradiciones orales) de algunos textos bíblicos.

En su Comentario al Génesis, formula una pregunta capital desde el punto de vista metodológico: ¿cuál es la unidad determinante por la que ha de comenzar la investigación? Para Gunkel, tal unidad no está en las «fuentes», sino en las «pequeñas unidades». En el Génesis, este tipo de unidades son las leyendas: «El Génesis es una colección de 'leyendas' (*Sagen*)»; así reza en el frontispicio de su obra. Define la «leyenda» (*Sage*) como «una narración poética, popular, transmitida desde antiguo, que versa sobre personas o acontecimientos del pasado»[28].

Las leyendas del Génesis, en su forma primitiva, eran piezas individuales e independientes, con un comienzo y un final bien definidos. En el curso de su transmisión oral, se fueron agrupando paulatinamente en ciclos, debido quizás a narradores profesionales. Más tarde, se recogieron y se pusieron por escrito en una obra mayor. En este estadio, Gunkel entronca con la teoría documentaria. El Yahvista y el Elohista fueron los primeros recopiladores de las leyendas del Génesis. Las diferencias, las tensiones o las contradicciones en el texto actual no se deben necesariamente a la yuxtaposición de fuentes; pueden explicarse también por la heterogeneidad de las leyendas recopiladas.

A juicio de *von Rad*, el origen del Hexateuco está en el «pequeño credo histórico» (sumario de la historia salvífica con carácter de profesión de fe) de Dt 26,5b-9[29], relacionado con la fiesta de la alianza en Siquén. Las tradiciones germinalmente contenidas en este «credo» (las de los patriarcas, del éxodo, de la marcha por el desierto y de la entrada en la tierra [faltan las del Sinaí y de la Historia de los orígenes]) se fueron desarrollando poco a poco hasta formar diferentes complejos de tradición (piezas de tipo intermedio respecto de las «pequeñas unidades» de Gunkel y de las «fuentes» de Wellhausen).

El primero en dar forma literaria a estas tradiciones fue el Yahvista, un gran historiador y teólogo, que escribió su obra en la época davídico-salomónica, considerada por von Rad como la época del iluminismo en Israel. Al Yahvista se debe la incorpo-

[28] H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen 1910[3] (1901[1]), viii.xix-xx.
[29] Ver también Dt 6,20-24; Jos 24,2b-13; Sal 136.

ración de la tradición de Sinaí a las otras tradiciones mencionadas. Además, el Yahvista antepuso al conjunto de su gran obra una Historia de los orígenes (Gn 2-11*) y añadió otros elementos de su propia cosecha. En realidad, fue el verdadero autor del Hexateuco. Al Elohista y al Sacerdotal, en cambio, von Rad les concede un papel menos relevante[30].

Según *Noth*, la forma actual de las tradiciones del Pentateuco refleja una orientación pan-israelita. Para la formación de tales tradiciones, el Israel premonárquico se sirvió de cinco temas fundamentales (en buena parte coincidentes con las afirmaciones de fe del «pequeño credo histórico»): la salida de Egipto, la entrada en Palestina, la promesa a los patriarcas, la marcha por el desierto y el Sinaí. Estos temas –independientes en su origen– se unieron entre sí y se fueron enriqueciendo y transformando progresivamente con la integración de otras tradiciones secundarias: las plagas de Egipto y la pascua, episodios de la conquista, Jacob en Siquén y en Transjordania, Isaac y Abrahán, la montaña de Dios y los madianitas, etc.

Tanto los temas fundamentales como los secundarios remontan a tradiciones orales de tipo cultual y popular. Su fijación por escrito se debe a los autores de las fuentes del Pentateuco, que les imprimieron sus propios rasgos literarios y teológicos. Las semejanzas y diferencias entre J y E le llevan a pensar en un «documento básico» común a ambas. La fuente *P* es esencialmente narrativa; en un principio, contenía pocas leyes. La fuente P sirvió de armazón para la redacción final del Pentateuco[31].

Desde el Comentario al Génesis de Gunkel (1901) hasta la obra de Noth (1948) transcurrieron casi cincuenta años. Fue un período fecundo para la exégesis del Pentateuco. Gunkel, von Rad y Noth innovaron en muchos aspectos, pero sin apartarse del modelo de las fuentes. Tendrían que pasar todavía algunos años para que comenzaran a removerse los fundamentos de la teoría wellhauseniana.

[30] Cf. G. von Rad, El problema morfogenético del Hexateuco, en Id., *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca 1976 (1938[1]), 11-80.

[31] Cf. M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch,* Stuttgart 1948. Se volverá, sobre este autor, al presentar la Historia de la investigación del Deuteronomio (Cap. VII, § I, 1, c). Allí se abordará el método de la *crítica de la redacción.*

## 3. *Estudios histórico-críticos recientes*

En 1965, Winnet invitaba a un «nuevo examen de los fundamentos» de la teoría documentaria[32]. Dos años después, Wagner vaticinaba un «futuro incierto» para las teorías clásicas sobre el Pentateuco[33]. Y, con ocasión del V Congreso mundial de estudios judíos, celebrado en Jerusalén en 1969, Rendtorff se mostraba muy crítico con la hipótesis de los documentos. Desde entonces, la aparente «inmutabilidad» de la teoría documentaria se tornó movediza, y su fortaleza, quebradiza[34].

En realidad, nunca habían faltado voces discordantes respecto del sistema wellhauseniano, pero o habían sido dispersas y raras o fácilmente localizables desde el punto de vista geográfico (escuela nórdica de Upsala) o confesional (tradiciones judía y católica). Pero, aun sumadas todas, nunca representaron un peligro serio para la teoría documentaria. Durante las últimas décadas, por el contrario, las voces discordantes han aumentado tanto que, parafraseando a Kraus (§ 2, a, 6º), cabría preguntarse: ¿Quién puede contar hoy día los nombres de los que se oponen a Wellhausen y su escuela o de los que prescinden de él y de su metodología o de los que, cuando menos, aplican fuertes correctivos a los resultados por él obtenidos? Esta cuestión nos sitúa directamente frente a la *investigación actual*. Una investigación marcada por el distanciamiento, cuando no por la ruptura, con la teoría de las fuentes y por la vuelta en parte a los antiguos modelos representados por las hipótesis fragmentaria y complementaria.

Las opiniones que se ofrecen a continuación van desde una comprensión diferente de las fuentes –de su naturaleza, extensión, fecha de composición, etc.– hasta su misma negación. A la par que se atacan los puntos débiles de las teorías clásicas, se proponen alternativas más o menos novedosas. Algunos autores se esfuerzan por afirmar sus propias señas de identidad y subrayar las innovaciones de sus trabajos, pero no siempre lo consiguen. Las rupturas con los métodos histórico-críticos tradicio-

[32] F.V. Winnet, Re-examining the Foundations, *JBL* 84, 1965, 1-19.

[33] N.E. Wagner, Pentateuchal Criticism: No Clear Future, *Canadian Journal of Theology* 13, 1967, 225-232.

[34] R. Rendtorff, Traditio-historical Method and the Documentary Hypothesis, en *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*, I (Jerusalem 1969), 5-11.

nales alternan a menudo con su continuidad. Sería injusto y erróneo pensar que las nuevas teorías histórico-críticas sobre la composición del Pentateuco repiten simplemente las antiguas hipótesis. Pero parece oportuno observar que las nuevas posiciones están más o menos emparentadas con viejos modelos, que habían sido relegados por la teoría documentaria.

### a) *¿Un nuevo modelo de hipótesis fragmentaria?: Rendtorff y Blum*

Los estudios de Rendtorff y de Blum evocan la hipótesis de los fragmentos. Estos autores abogan por un modelo explicativo en el que hay que contar con una larga historia de la tradición. Parten de textos independientes y fragmentarios que se van uniendo progresivamente hasta formar una redacción o composición mayor.

Un siglo después de la aparición de la obra de Wellhausen sobre la composición del Hexateuco, *Rendtorff* lanza un ataque frontal contra la teoría documentaria y contra sus máximos exponentes. Niega la existencia de la fuente J y, en consecuencia, de la teoría documentaria. Critica a Gunkel, von Rad y Noth por haber saltado injustificadamente de la historia de la tradición a la hipótesis de los documentos. Según él, la hipótesis documentaria es ajena a las perspectivas de la historia de la tradición. Como programa alternativo, propone partir de las «grandes unidades», seis en total: Historia de los orígenes (Gn 1-11); Historias patriarcales (Gn 12-50); Moisés y el éxodo (Ex 1-15); el Sinaí (Ex 19-24); la marcha por el desierto (Ex 16-18 + Num 11-20), y «la conquista de la tierra» (Num 20-36). Cada una de estas unidades tiene su perfil propio y su historia independiente de transmisión.

A modo de ejemplo y como demostración metodológica, examina detenidamente las *historias patriarcales (Gn 12-50)*. Las divide en cuatro grupos, comenzando por el final: José, Jacob, Isaac y Abrahán. Las historias de Jacob y de Abrahán, a su vez, las subdivide en otros dos grupos o ciclos cada una. Nota, además, grupos menores y piezas independientes[35]. Para la conexión entre tantas piezas heterogéneas se recurrió a las *promesas* pa-

[35] «Una gran fragmentación del texto», a decir de J. Van Seters, Recent Studies on the Pentateuch: A Crisis in Method, *JAOS* 99, 1979, 667.

triarcales, en especial a la promesa de la tierra. Rendtorff subraya la diferencia esencial entre las tradiciones patriarcales y las del éxodo. Ex 3,8-9 apunta hacia una tierra desconocida, no hacia la tierra prometida a los patriarcas La unión de las «grandes unidades» entre sí se debe a una labor redaccional posterior[36].

*Blum,* discípulo de Rendtorff, ha consagrado dos amplias obras al Pentateuco. Ambas llevan en el título la palabra clave *Komposition,* con la que Blum pretende marcar las distancias respecto de la «crítica de la *redacción*». Entiende la «composición» del Pentateuco como una elaboración literaria, a partir de tradiciones más antiguas.

En su primera obra, publicada en 1984, analiza minuciosamente los cap. 12-50 del Génesis. En sintonía con su maestro, llega a la conclusión de que estos capítulos constituyen una «gran unidad», con un largo proceso de formación, que va desde los relatos independientes, pasando por la formación de ciclos y por sucesivas elaboraciones, hasta desembocar en dos grandes composiciones tardías: una de tipo deuteronómico (KD), fechada en torno al 530, y otra de tipo sacerdotal (KP), postexílica[37].

En una segunda obra, publicada en 1990, extiende su análisis a los textos narrativos de Éxodo-Números. En éstos, según él, no existen fuentes paralelas e independientes, en el sentido de la hipótesis documentaria, ni «grandes unidades», en el sentido de Rendtorff, sino dos «composiciones» tardías, que recogieron y elaboraron tradiciones más antiguas: una «composición deuteronómica» (*KD*), posterior al Deuteronomio, y una «composición sacerdotal» (*KP*). Confirma así, a la par que matiza, los resultados de su primera obra[38].

[36] Cf. R. Rendtorff, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147), Berlin 1977. Acerca de esta obra, cf. L. Zaman, *R. Rendtorff en zijn «Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch». Schets van een Maccabeër binnen de hedendaagsche Penteteuchexegese,* Brussel 1984.

[37] Cf. E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984.

[38] Cf. E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin 1990. Aproximadamente medio siglo antes que Rendtorff y Blum, el sueco I. Engnell defendió la tesis de una doble composición D y P, casi contemporáneas, que comprende desde Génesis hasta 2 Reyes, al mismo tiempo que rechazaba la hipótesis documentaria como una *interpretatio europeica moderna* (cf. E. Otto, Kritik der Pentateuchkomposition, *ThR* 60, 1995, 164).

La *KD* comienza con la historia de Abrahán (Gn 12ss) y presupone la existencia de la Historia Deuteronomista. Ambas obras, la Historia Deuteronomista y KD, se anudan en los últimos capítulos del Deuteronomio. La datación de KD corresponde a la época de la primera generación del retorno de Babilonia. La *KP*, que gira en torno al tema de la comunidad, presupone también tradiciones antiguas y data de la época persa. El Pentateuco es el resultado de un compromiso entre las dos tendencias reflejadas en KD y KP[39].

### b) *¿Un nuevo modelo de hipótesis complementaria?: Schmid, Rose y Van Seters*

A diferencia de los anteriores, que «fragmentan» demasiado los textos[40], a estos autores se les impone más bien la trama narrativa continua del Pentateuco. Éste se debe a un proceso permanente de reinterpretación, del que el Yahvista es el gran artífice.

En el título de su obra *El así llamado Yahvista*, *Schmid* refleja tanto la continuidad como el distanciamiento respecto de la teoría documentaria. Admite la existencia de la fuente *J*, pero propone una datación muy tardía para ella. Lejos de remontar a la época salomónica, como sostenía von Rad, la fuente J habría sido compuesta en el exilio. Este autor discute, además, la naturaleza y originalidad de la obra yahvista. *J* no es la obra de un gran historiador y teólogo, sino más bien la de una corriente –parangonable, en cierto modo, con la corriente deuteronomista– que depende de las tradiciones proféticas y deuteronómico-deuteronomistas[41].

[39] En una monografía reciente (*The State of the Pentateuch: A Comparison of the Approaches of M. Noth and E. Blum* [BZAW 249], Berlin 1997), D.J. Wynn-Williams examina minuciosamente los principales problemas planteados por Rendtorff a la investigación del Pentateuco y se pregunta si es preferible la alternativa que él propone a la teoría documentaria clásica. Para responder a esta cuestión, compara los trabajos de Noth y Blum, a propósito de Gn 25-33 (Jacob-Esaú), llegando a la conclusión de que ambos modelos tienen sus propios supuestos y sus límites. Más aún, según él, la pretensión de Rendtorff no está justificada y el acercamiento de Noth es en ciertos aspectos superior. Mientras que E.W. Nicholson considera muy valioso este trabajo (*JSOT* 79, 1998, 139), D.M. Carr lo califica de «desenfocado y anticuado» y de «frecuentemente inexacto e injusto» (*JBL* 117, 1998, 723).

[40] Ver la crítica de Van Seters a Rendtorff, en la nota 35.

[41] Cf. H.H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Zürich 1976.

*Rose* recoge el testigo de su maestro Schmid, con la intención de responder a una cuestión que éste había dejado pendiente: ¿qué relación existe entre el *J* deuteronómico-deuteronomista y la gran *Historia Deuteronomista*? Tras comparar los textos del comienzo de la Historia Deuteronomista (Dt 1-3 y Josué) con pasajes yahvistas del Tetrateuco, Rose llega a la conclusión de que éstos dependen de aquéllos. Según él, al Yahvista se debe la composición del Tetrateuco, una obra que nunca existió autónomamente, sino que se escribió como prólogo a la Historia Deuteronomista. En ella, además, se corrige la orientación teológica de la Historia Deuteronomista, poniendo de relieve la gratuidad divina[42].

*Van Seters* ha dedicado numerosas páginas al estudio del Pentateuco, particularmente al Yahvista[43], al que atribuye el papel más importante en la composición del Pentateuco, una composición eminentemente literaria. Según él, la obra del Yahvista no remonta a tradiciones orales ni pretende ser fiel reflejo de los acontecimientos a los que hace referencia. El Yahvista es un gran «historiador», comparable en su trabajo a Herodoto y próximo a él en el tiempo. *P* es un «suplemento secundario a *J* y no una composición independiente». La fuente *E* es una ficción de los exegetas modernos[44].

Influenciado por Rose, Van Seters sostiene que el Pentateuco no es el fundamento de la gran historia que va desde la creación del mundo hasta la caída de Jerusalén, sino la ampliación de la Historia Deuteronomista. Es decir, primero se habría compuesto la historia que va desde la conquista hasta la pérdida de la tierra y, a continuación, para llenar el vacío histórico previo, se habría compuesto el Pentateuco. El autor de la Historia Deuteronomista era un gran historiador nacional, comparable a Herodoto para la historia de Grecia[45].

[42] Cf. M. Rose, *Deuteronomist und Jahwist. Unterschungen zu Berührungspunkten beider Literaturwerke* (AThANT 67), Zürich 1981.

[43] Cf. J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven 1975; Id., *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis*, Louisville 1992; Id., *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville 1994.

[44] Cf. J. Van Seters, *Prologue to History* (n. 43), 7. Van Seters reemplaza el modelo JEDP por su propia hipótesis DJP (cf. R. Gnuse, *BTB* 24, 1994, 33).

[45] El *argumento del silencio* empleado por Graf y Wellhausen para fechar tardíamente el documento P ha vuelto a ser empleado por Schmid, Rose y Van Seters contra la datación primitiva de J. Según ellos, la literatura israelita preexílica muestra un gran desconocimiento de las tradiciones del Pentateuco antes de la emergencia del Deuteronomio en el s. VII.

### c) *Combinación de la hipótesis documentaria con las hipótesis de los fragmentos y de los complementos: Zenger*

Según *Zenger*, a partir del 900 a.C. ya existían ciclos independientes; luego vinieron las tres fuentes principales, en el sentido de la teoría documentaria; y, finalmente, se llevó a cabo un proceso redaccional para cada una de las fuentes. En suma, una obra vasta y compleja, realizada durante varios siglos.

El Pentateuco se compuso en torno al año 400 a.C., a partir de tres conjuntos preexistentes: 1º) la «historia jerosolimitana» (historia de los patriarcas y del éxodo), una obra presacerdotal del 690 a.C., coincidente en buena medida con el Jehovista de Wellhausen; 2º) la obra sacerdotal (estrato básico, más las adiciones y la Ley de Santidad), y 3º) el Deuteronomio.

El Pentateuco surgió del compromiso entre diversos grupos (sacerdotes y terratenientes laicos, principalmente) que constituían la comunidad judía postexílica. La obra se llevó a cabo con el permiso de las autoridades persas, bajo el impulso de Esdras, para que sirviera de documento oficial a la comunidad judía a su retorno de Babilonia[46].

### d) *Cuerpos legales y estratos narrativos: Otto*

La mayor parte de los estudios reseñados en los apartados precedentes se centran sobre todo en las secciones narrativas. *Otto*, en cambio, consagra gran parte de sus esfuerzos a analizar los códigos legales. Piensa que, para lograr un avance duradero en el análisis del Pentateuco, importa mucho aclarar la relación existente entre las colecciones legales y entre éstas y las secciones narrativas.

El «Código de la Alianza» (Ex 20,24-23,12*) es el más antiguo de los tres códigos legales del Pentateuco. El Deuteronomio, del s. VII a.C. (Dt 12-26*), es el documento de una reforma cultual y jurídica relacionada con Josías; en él se reforma el derecho del Código de la Alianza desde la perspectiva de la centralización del culto. Es una nueva compilación que interpreta y completa el Código de la Alianza, uniendo elementos contemporáneos de la tradición jurídica asiria. La «Ley de Santidad» (Lev

[46] Cf. E. Zenger, Die Bücher der Tora/des Pentateuch, en Id. (ed.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1995, 73-75.

17-26) es obra del redactor del Pentateuco; guarda relación con el Deuteronomio y con el Código de la Alianza, a los que recurre.

El hecho de que el redactor de la Ley de Santidad recurra tanto al Deuteronomio como al Código de la Alianza se debe a una historia continuada de interpretación y reformulación. En tiempo de Josías, el Deuteronomio sustituye al Código de la Alianza. En la época del destierro, el Deuteronomio sigue desarrollándose hasta convertirse en el documento inaugural de la Historia Deuteronomista y en el proyecto de constitución del nuevo Israel después del destierro. En la historia siguiente de la tradición, el Código de la Alianza se introduce, junto con el Decálogo, en la perícopa del Sinaí y, por ser revelación directa de Dios, se convierte en legislación primaria, mientras que el Deuteronomio, por haber sido entregado por Moisés en el país de Moab, pasa a ser legislación secundaria. El Código de la Alianza adquiere preeminencia después del destierro. Finalmente, por medio de la Ley de Santidad, queda fijada la revelación dada en el Sinaí sólo a Moisés, y con ello el Deuteronomio en su conjunto queda reducido a una mera repetición de la revelación del Sinaí[47].

## 4. *Estudios literarios*

Los estudios bíblicos realizados con los nuevos métodos de análisis literario se distinguen de los anteriores por su carácter ahistórico y sincrónico. A diferencia de la teoría de las fuentes o documentaria, que usa el texto bíblico como un «documento» para reconstruir el pasado, las nuevas teorías literarias perciben el texto como un «monumento» que se puede contemplar y admirar por su propio valor estético y artístico.

En la perspectiva general de los nuevos métodos de análisis literario, el texto aparece como un sistema cerrado que se debe interpretar por sí mismo, independientemente de su autor y de sus orígenes, de las circunstancias y del mundo que lo rodean. Aunque diferentes entre sí, en no pocos aspectos, los varios métodos literarios de tipo sincrónico coinciden en atribuir toda la importancia al texto final[48]. Del interés por el autor y la historia

[47] Cf. E. Otto, Del Libro de la Alianza a la Ley de Santidad (n. 23), 195-217. Para más datos, ver la Historia de la investigación del Deuteronomio, Cap. VII, § I, 5.

[48] Los criterios literarios usados por la hipótesis de las fuentes (ver lo dicho en la n. 19) son valorados de modo muy distinto por los estudios litera-

(métodos histórico-críticos) se pasa al interés por el texto y sus lectores.

Entre los factores que han contribuido a la aceptación y desarrollo de estos métodos en campo bíblico está en primer lugar el desencanto –incluso el hastío– causado por los métodos histórico-críticos, preocupados por lo que está detrás del texto más que por el texto mismo. A esto hay que añadir la insatisfacción producida por las lecturas tradicionales de la Biblia, que conectan mal con el amplio mundo de la literatura. Frente a la memoria pretendidamente objetiva de la historia, se vuelve al lenguaje, a la literatura.

El panorama de los nuevos estudios literarios, en su aplicación a la Biblia, ha cambiado considerablemente en los últimos decenios. Un par de citas de uno de los pioneros en este campo permiten hacerse una idea del cambio operado. En el Congreso Internacional de Antiguo Testamento celebrado en Edimburgo en 1974, Alonso Schökel se quejaba de la falta de interés y confianza en este tipo de estudios. Doce años después, en un Congreso similar en Jerusalén, reconocía que el estudio del arte narrativo había dejado de ser un campo despoblado y se había convertido en otro superpoblado[49].

Para no perderse en este bosque frondoso y complejo, los próximos apartados se limitarán a algunas informaciones básicas sobre tres de los métodos literarios más significativos en su aplicación a la Biblia, en especial al Pentateuco: el retórico, el narrativo y el semiótico.

a) *De tipo retórico*

El análisis retórico no es nuevo en sí mismo, aunque sí en su aplicación metodológico-sistemática a los estudios bíblicos. Se distinguen dos tipos de métodos retóricos: el primero, de cor-

rios. Así, los duplicados y repeticiones –a los que se dedica especial atención– son considerados por los estudios literarios como recursos para producir determinados efectos formales o estéticos en el texto. Cf. A. Nahkola, *Double Narratives in the Old Testament. The Foundations of Method in Biblical Criticism* (BZAW 290), Berlin 2001.

[49] Cf. L. Alonso Schökel, Hermeneutical Problems of a Literary Study of the Bible, en *Congress Volume. Edinburgh 1974* (SVT 28), Leiden 1975, 14; Id., Trends: Plurality of Methods, Priority of Issues, en J.A. Emerton (ed.), *Congress Volume. Jerusalem 1986* (SVT 40), Leiden 1988, 286.

te clásico, se inspira en la retórica greco-latina, y el segundo, de corte bíblico, se interesa más bien por los procedimientos semíticos de composición[50].

El *análisis retórico clásico* se ha desarrollado sobre todo en los Estados Unidos. El impulso inicial lo recibió del discurso presidencial dirigido por Muilenburg en 1968 a la Society of Biblical Literature. En él invitaba a utilizar la crítica retórica para complementar los estudios veterotestamentarios de crítica de la forma[51]. Se trataba de aplicar las reglas de la retórica greco-latina clásica al estudio de los textos bíblicos. Esto contribuiría a definir más exactamente las unidades, a conocer mejor su estructura y a precisar la configuración de sus componentes.

La retórica es el arte de componer discursos persuasivos. La crítica retórica intenta descubrir cómo se construye un discurso de esa naturaleza y por qué logra tales efectos. Aristóteles –el primero en formular una teoría al respecto– distinguió tres clases de discursos: el judicial, que acusa o defiende en los tribunales; el deliberativo, que asesora en cuestiones políticas, y el demostrativo, que alaba o reprende en las celebraciones.

Los discursos varían al cambiar la situación (auditorio y demás circunstancias) del discurso. Debido al interés por la situación de los discursos, la crítica retórica conecta fácilmente con los estudios de crítica de la forma, interesados en determinar el ambiente de origen de los textos. De aquí que la invitación de Muilenburg fuera acogida favorablemente por numerosos exegetas y diera frutos abundantes.

El *análisis retórico bíblico* nace en el seno de la exégesis bíblica. La diferencia fundamental entre esta retórica y la greco-latina radica en que «el griego demuestra, el judío muestra»: el griego quiere convencer mediante un razonamiento irrefutable, mientras que el judío indica el camino que el lector puede seguir si desea *comprender* o abarcar en su conjunto[52].

Entre las características peculiares de la retórica bíblica hay que destacar el gusto por las composiciones simétricas. Ya Lowth, en 1753, notó que la poesía hebrea no sigue las reglas de

[50] Cf. R. Meynet, *Lire la Bible. Un exposé pour comprendre. Un essai pour réfléchir*, Paris 1996, 69.
[51] Cf. J. Muilenburg, Form Criticism and Beyond, *JBL* 88, 1969, 1-18.
[52] R. Meynet, *Lire la Bible* (n. 50), 80.

la poesía griega o latina. El fundamento de la poesía hebrea está en el «paralelismo de los miembros». Un paralelismo que se expresa de tres formas: sinonímica, antitética y sintética. J. Jebb (1820) y T. Boys (1824) advirtieron el interés de la Biblia por las estructuras concéntricas. Estas observaciones constituyen el fundamento de la retórica bíblica.

La aportación más importante de la retórica bíblica en las últimas décadas está en haber identificado amplias secciones de la Biblia compuestas de acuerdo con las leyes del paralelismo y de las estructuras concéntricas. Ello ha permitido conocer mejor los límites de las unidades y su coherencia interna, de donde deriva una mejor «comprensión» del conjunto del texto.

Entre los numerosos *estudios de tipo retórico* producidos en las últimas décadas, cabe destacar los siguientes:

- Perelman, C.-Olbrechts-Tyteca, L., *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*, Notre Dame 1969. Define la retórica y sus estrategias de persuasión como argumentación más que como estilo. Es un redescubrimiento de la teoría clásica de Aristóteles.

- Clines, D.J.A.-Gunn, D.M.-Hauser, A.J. (eds.), *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature* (JSOT SS 19), Sheffield 1982. Colección de ensayos, en los que se pone de relieve el arte retórico de varios textos del Antiguo Testamento, particularmente de Gn 1-11; Ex 1-14 y Num 12.

- Patrick, D.-Scult, A., *Rhetoric and Biblical Interpretation* (JSOT SS 82), Sheffield 1990. Integra la concepción de Muilenburg sobre la crítica retórica con elementos de la retórica clásica y de la hermenéutica contemporánea. Dedica especial atención a los relatos de la creación (Gn 1-3) y del éxodo, así como a las «narraciones históricas», ejemplificadas mediante el análisis de Dt 6,20-25 y 26,5-10 (sumarios de la historia salvífica).

- Dozeman, T.B., OT Rhetorical Criticism, en D.N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionnary* 5, New York 1992, 712-715 (con bibliografía).

- Lenchak, T.A., *«Choose Life!» A Rhetorical-Critical Investigation of Deuteronomy 28,69-30,20* (AnBib 129), Rome 1993 (ver la Historia de la investigación del Deuteronomio: Cap. VII, § I, 2).

- Watts, J.W., Rhetorical Strategy in the Composition of the Pentateuch, *JSOT* 68, 1995, 3-22; Id., *Reading Law. The Rhetorical Shaping of the Pentateuch*, Sheffield 1999. Entiende la retórica en el sentido clásico de «persuasión». Para él, la forma global del Pentateuco –narraciones (Gen-Ex 19), listas de leyes (Ex 20-Num) y sanciones divinas (Dt)– denota una estrategia retórica orientada a persuadir a sus oyentes y lectores. El uso del discurso directo, de las motivaciones históricas y de las repeticiones en las leyes persigue fines retóricos. El Pentateuco fue diseñado para persuadir a los judíos de la época persa de que la Torá debía definir su identidad como Israel.
- Meynet, R., *Rhetorical Analysis* (JSOT SS 256), Sheffield 1998 (Estudio metodológico bien documentado y con numerosos ejemplos).
- Warning, W., *Literary Artistry in Leviticus* (BIS 35), Leiden 1999.

b) *De tipo narrativo*

El método narrativo se aplica exclusivamente a las narraciones. Su objetivo primario consiste en analizar las narraciones como piezas literarias, no como documentos históricos. En consecuencia, se presta atención preferente a las técnicas narrativas. Se encuadra en el marco de la «Nueva crítica literaria». Algunos críticos, en especial del campo de la literatura general, lo consideran como una subespecie de la nueva crítica retórica, pero otros, sobre todo del campo bíblico, lo valoran como un movimiento paralelo e independiente[53].

En las últimas décadas, el método narrativo ha ganado muchos adeptos. Se puede considerar como el método literario más popular para el análisis de los textos narrativos de la Biblia. De éstos, le interesan especialmente la trama, los personajes y el punto de vista del narrador. El análisis narrativo estudia el modo de contar una historia para implicar al lector en el «mundo del relato» y en su sistema de valores.

Uno de los aspectos más significativos del método es el concerniente al autor y al lector. Aparte del *autor real* (el que real-

[53] Cf. M.A. Powell, *What is Narrative Criticism? A New Approach to the Bible*, London 1993, 19.

mente escribió el relato) y del *lector real* (cada lector de hecho del relato), el método narrativo distingue un *autor implícito* y un *lector implícito*. El *autor implícito* es el que se refleja en el mismo relato: en las opciones por las que se decanta, en los juicios que emite, en el orden de sus preferencias, en la visión del mundo propia del relato. El *lector implícito* es el lector potencial o destinatario ideal del relato, capaz de penetrar en el mensaje del autor implícito y de comprenderlo.

Mientras que el autor y el lector real son externos al texto, el autor y el lector implícito forman parte del mismo texto; son el autor y el lector que el texto presupone y produce. Aunque el autor real sea anónimo y no se pueda conocer, el autor implícito siempre se puede descubrir en el texto. Su conocimiento es, pues, más importante para comprender la narración que el conocimiento del autor real. Asimismo, el lector ideal de una narración no es cualquier lector real, sino el lector implícito.

Entre los numerosos estudios de narratología aplicada al Antiguo Testamento, cabe destacar aquí algunos de tipo general, con ejemplos del Pentateuco, y otros más específicos, enteramente consagrados al Pentateuco:

- Alter, R., *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981. Expone los principios del arte narrativo bíblico, con ejemplos elocuentes del Antiguo Testamento; del Pentateuco, se fija sobre todo en el Génesis.
- Berlin, A., *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Sheffield 1983. Se centra en los personajes y en el punto de vista, tal como se usan en la narración veterotestamentaria.
- Sternberg, M., *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington 1985. Valiosa aportación a la narratología, con especial referencia al Antiguo Testamento, en el que aprecia características peculiares respecto de otras obras.
- Funk, R.W., *The Poetics of Biblical Narrative*, Sonoma 1988. Introducción narratológica aplicada al estudio bíblico.
- Mann, T.W., *The Book of the Torah: The Narrative Integrity of the Pentateuch*, Atlanta 1988. Desde presupuestos narratológicos, ofrece una visión global del Pentateuco.

- Bar-Efrat, S., *Narrative Art in the Bible* (JSOT SS 70), Sheffield 1989. Analiza las formas y técnicas narrativas del Antiguo Testamento, prestando particular atención a los personajes, al narrador omnisciente, a la trama, etc.
- Ska, J.L., *«Our Fathers Have Told Us». Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (SubBib 13), Roma 1990. Magnífica introducción, clara y concisa, con muchos ejemplos entresacados del Pentateuco.
- Aletti, J.-N., L'approccio narrativo applicato alla Bibbia: stato della questione e proposte, *RivBiblt* 39, 1991, 257-276. Presentación sintética, de buena factura.
- Fokkelman, J.P., *Narrative Art in Genesis,* Sheffield 19912.
- Sailhamer, J.H., *The Pentateuch as Narrative: A Biblical-Theological Commentary,* Grand Rapids 1992.
- Gunn, D.M.-Fewell, D.N., *Narrative in the Hebrew Bible,* Oxford 1993.
- Ska, J.L.-Sonnet, J.-P.-Wénin, A., *L'analyse narrative des récits de l'Ancien Testament* (CE 107), Paris 1999 (traducción española: *El análisis narrativo de los relatos del Antiguo Testamento* [CB 107], Estella 2001).
- Marguerat, D.-Bourquin, Y., *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo* (PT 106), Santander 2000. Asequible e interesante.

c) *De tipo semiótico*

Enraizado en el formalismo ruso de V. Propp, el método semiótico o estructuralista tiene como fundador al lingüista suizo F. de Saussure. El método ha evolucionado en distintas direcciones. Las más seguidas, en campo bíblico, son las elaboradas por A.J. Greimas y su escuela y por R. Barthes.

La semiótica estudia los sistemas de significación en los niveles narrativo, discursivo y lógico-semántico. Se interesa en especial por las estructuras profundas y por la «gramática» del relato, es decir, por las categorías lógicas y esenciales que funcionan idealmente en todo relato. No se limita al análisis de las palabras y de las frases, sino que trata también de ver la relación que existe entre éstas y de profundizar en el significado global de los textos. Puesto que está en juego la globalidad, da

prioridad a las relaciones y a las estructuras sobre los elementos.

Lo complicado y esotérico del lenguaje empleado en este tipo de trabajos ha hecho que el método se haya encontrado con dificultades para su expansión en el campo bíblico. No obstante, hay que reseñar algunos ensayos meritorios:

- Leach, E., *Genesis as Myth and Other Essays,* London 1969.
- Greimas, A.J., *Du Sens* I, Paris 1970; *Du Sens* II, Paris 1983.
- Barthes, R., La lutte avec l'ange: analyse textuelle de Genèse 32.23-33, en F. Bovon (ed.), *Analyse structurale et exégèse biblique,* Neuchâtel 1971, 27-39.
- Polzin, R.M., *Biblical Structuralism: Method and Subjectivity in the Study of Ancient Texts,* Philadelphia 1977; Id., *Moses and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomistic History.*
- Lack, R., *Letture strutturaliste dell'Antico Testamento,* Roma 1978. Analiza Gn 22 y Gn 37-50, entre otros textos.
- Jobling, D., *The Sense of Biblical Narrative: Three Structural Analyses in the Old Testament*, Sheffield 1978 (Num 12-13); Id., *The Sens of Biblical Narrative. II: Structural Analyses in the Hebrew Bible*, Sheffield 1986 (Gn 2-3).
- Gros Louis, K.R.R.-Ackerman, J.S. (eds.), *Literary Interpretations of Biblical Narratives*, II, Nashville 1982. Serie de ensayos sobre textos bíblicos –varios del Pentateuco– siguiendo las pautas marcadas por R. Barthes.
- Prewit, T.J., *The Elusive Covenant: A Structural-Semiotic Reading of Genesis*, Bloomington 1990.
- Jackson, S., Ideas of Law and Legal Administration: a Semiotic Approach, en R.E. Clements (ed.), *The World of Ancient Israel. Sociological, Anthropological and Political Perspectives,* Cambridge 1989, 185-202; Id., *Studies in the Semiotics of Biblical Law* (JST SS 314), Sheffield 2000.

### 5. *Balance y tarea*

Después de varios siglos dando vueltas a los mismos problemas, los exegetas aún no han logrado una solución satisfac-

toria a las cuestiones planteadas por el Pentateuco. Ello muestra no sólo la complejidad de los temas, sino también los límites de los métodos y la fragilidad de las hipótesis. Ningún método puede extraer de los textos bíblicos toda la riqueza que encierran. Ninguna hipótesis ha sido capaz hasta ahora de explicar adecuadamente la multitud de datos dispares del Pentateuco. Los estudios bíblicos recientes han ayudado a tomar conciencia de esta realidad y han contribuido a revisar los fundamentos, los criterios empleados y las conclusiones recibidas.

A pesar del desconcierto que reina en la exégesis actual del Pentateuco, van clarificándose algunas posiciones y emergiendo algunos puntos firmes. Resulta cada vez más obvio que se ha de rechazar cualquier tipo de exclusivismo. Hay que evitar caer en una tendencia «historizante», como ocurrió con los métodos histórico-críticos, así como en el exceso inverso del olvido de la historia, característico de los nuevos métodos literarios. Parece claro, asimismo, que la solución de los problemas no ha de pasar por una exégesis «atomizante» ni tampoco por la concepción del Pentateuco como una obra de arte, fruto de un solo autor[54].

En un punto se ha logrado amplio consenso: la necesidad de comenzar el análisis por *el texto final*. El interés por remontar a los estratos originales o más antiguos ha cedido el puesto al interés por el texto final. Se descartan las fuentes u otras divisiones preestablecidas como punto de partida de la investigación. El estudio sincrónico debe preceder a cualquier operación diacrónica. Esto no significa que se haya de conceder un valor absoluto al texto final o que se hayan de minusvalorar los primeros estadios del texto. Más bien, al contrario: la lectura sincrónica puede y debe enriquecerse con la diacrónica. Sólo así se podrán captar los diferentes ecos del texto en toda su riqueza.

Junto con la mayor valoración del texto final, los estudios histórico-críticos recientes han contribuido a revalorizar *las últimas redacciones*, especialmente la sacerdotal y la deuteronomista.

Acerca de los *textos sacerdotales*, la mayoría de los estudios críticos coincide en afirmar la existencia de un Escrito sacerdotal (P) en el Pentateuco. Se discuten, no obstante, cuestiones importantes sobre su naturaleza, su extensión y su teología: ¿Es

[54] Es la opinión de R.N. Whybray, en su obra *El Pentateuco* (n. 27).

una fuente independiente o más bien una redacción o composición, en la que se integran otros materiales no sacerdotales? ¿Qué relación existe entre las secciones narrativas y las legales dentro del Escrito sacerdotal? ¿Dónde termina dicho Escrito? ¿Cuál es el centro de la teología de P? Tampoco se ponen de acuerdo los exegetas sobre su datación y sobre su relación con la Ley de Santidad (Lev 17-26).

La presencia y extensión de los *textos deuteronómico / deuteronomistas*, en el Tetrateuco, sigue siendo objeto de discusión. Se deberían definir mejor los términos «deuteronómico» y «deuteronomista» antes de aplicarlos a determinados textos del Tetrateuco, evitando caer en generalizaciones o en una especie de pan-deuteronomismo. En este momento, en que prácticamente nadie defiende la existencia de una fuente elohista y en que la imagen que algunos tienen del yahvista se halla muy próxima de los textos deuteronomistas, sería preferible tal vez distinguir en el Tetrateuco dos clases de materiales: los sacerdotales, que son los mejor definidos, y los no-sacerdotales[55].

En cuanto a la *datación* de los textos del Pentateuco, cada vez son más los que sostienen que las primeras obras literarias de una cierta extensión no pueden remontar a una época anterior al s. VIII a.C.[56] y que la redacción del Pentateuco es de época postexílica. Seguramente, antes del exilio existieron algunas versiones más o menos extensas de los patriarcas, especialmente de Jacob, y de la salida de Egipto así como también una edición primitiva del Código de la Alianza y del Deuteronomio. Pero la unión de unas con otras en una trama continuada, que abarca una sucesión de épocas (desde los patriarcas, pasando por la salida de Egipto y el desierto, hasta la entrada en la tierra), difícilmente sea anterior al s. VI o V a.C.[57]

Tanto los estudios histórico-críticos como los estudios literarios recientes han prestado mucha más atención a las *secciones narrativas* que a las *legales*. Y, sin embargo, el punto de par-

[55] Cf. D. Carr, *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, Louisville 1996.

[56] Cf. D.W. Jamieson-Drake, *Scribes and Schools in Monarchich Judah. A Socio-Archaeological Approach* (JSOT SS 109), Sheffield 1991; A. de Pury, Las dos leyendas sobre el origen de Israel (Jacob y Moisés) y la elaboración del Pentateuco, *EstBíbl* 52, 1994, 96-97.

[57] Cf. Cap. VIII, § 2.

tida y la clave para comprender la composición del Pentateuco en su conjunto probablemente está en las leyes tanto y más que en las narraciones[58].

De la historia de la investigación del Pentateuco se desprenden algunas lecciones que no se han de olvidar o minusvalorar. Cuatro marcarán las pautas para los próximos capítulos:

1ª. *Centralidad del texto*. La Biblia invita a leer el texto tal como está, sin ideas preconcebidas y sin mutilaciones. Solamente el texto final, en toda su pureza e integridad, puede garantizar al estudioso un punto de partida sólido y fiable. Los pasos sucesivos deberán conducir a una mejor comprensión de ese texto y se valorarán positivamente en la medida en que lo logren. Está claro que, por mucho rigor con que se aplique un método, si no conduce al esclarecimiento del texto, de poco sirve.

2ª. *Integración*. Si se quiere dar una respuesta adecuada a los principales problemas suscitados por el Pentateuco, conviene aunar fuerzas. En la medida de lo posible, se han de integrar los análisis históricos y los literarios, los estudios sincrónicos y los diacrónicos, buscando lo que tienen de complementario. En los últimos años ha aumentado el número de exegetas de la línea histórico-crítica que convienen en que los estudios literarios pueden ayudar a fertilizar el campo bíblico. Asimismo, entre los defensores de los estudios literarios, hay quienes comienzan a sentir la necesidad de abrirse a una dimensión histórica para resolver ciertos problemas planteados por el texto.

3ª. *Una lectura teológica*. La polarización en los métodos históricos o literarios ha llevado a tratar el Pentateuco como un libro de historia o como una obra literaria, dejando relegada su componente religiosa. El Pentateuco es el resultado no sólo de una composición literaria o de un devenir histórico, sino también de un proceso espiritual y canónico. Por consiguiente, una lectura integral está pidiendo que se valore su mensaje teológico. Además de una dimensión histórica y estética, la palabra bíblica tiene una dimensión religiosa y ética. Pero una lectura teológica que se precie deberá apoyarse sobre pilares literarios e históricos.

[58] En opinión de E. Otto, no surgirá un nuevo Wellhausen hasta que no aparezca un nuevo de Wette (cf. F. García López, De la antigua a la nueva crítica literaria del Pentateuco, *EstBíbl* 52, 1994, 17, n. 27).

4ª. *Cuestiones abiertas.* Sería ilusorio pretender zanjar todas las cuestiones que en este momento tiene planteadas la exégesis del Pentateuco. Algunas son muy discutidas y tendrá que pasar mucho tiempo antes de que dejen de serlo. No conviene eludirlas, pero tampoco darlas por asentadas. Lo procedente es considerarlas abiertas y presentarlas como tales.

## BIBLIOGRAFÍA

Ausín, S., La composición del Pentateuco. Estado actual de la investigación crítica, *Scripta Theologica* 23, 1991, 171-183.

Briend, J., Lecture du Pentateuque et hypothèse documentaire, en P. Haudebert (ed.), *Le Pentateuque. Débats et recherches*, Paris 1992, 9-32.

Cortese, E., Pentateuco: la strada vecchia e la nuova, *Liber Annuus* 43, 1983, 71-87.

De Pury, A.-Römer, T., Le Pentateuque en question: position du probleme et brève histoire de la recherche, en A. de Pury (ed.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, Genève 1989, 9-80.

Fanuli, A., A proposito di un libro sulla composizione del Pentateuco, *RivBiblt* 37, 1989, 469-485.

García López, F., De la antigua a la nueva crítica literaria del Pentateuco, *EstBíbl* 52, 1994, 7-35.

Gibert, P., Vers une intelligence nouvelle du Pentateuque, *RSR* 80, 1992, 55-80.

Houtman, C., *Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung* (CBET 9), Kampen 1994.

Nicholson, E.W., *The Pentateuch in Twentieth Century. The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford 1998.

Otto, E., Kritik der Pentateuchkomposition, *ThR* 60, 1995, 163-191.

Rendtorff, R., Directions in Pentateuchal Studies, *CR: BS* 5, 1997, 43-65.

Rogerson, J.W., *Old Testament Criticism in the Nineteenth Century. England and Germany*, London 1984.

Schmidt, L., Zur Entstehung des Pentateuch. Ein kritischer Literaturbericht, *VF* 40, 1995, 3-28.

Ska, J.L., La «nouvelle critique» et l'exégèse anglo-saxonne, *RSR* 80, 192, 29-53.

Smend, R., *Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten*, Göttingen 1989.

Whybray, R.N., *El Pentateuco. Estudio metodológico*, Bilbao 1995.

# Capítulo III
# EL LIBRO DEL GÉNESIS

## I. INTRODUCCIÓN

Desde los comienzos de la investigación crítica hasta nuestros días, el libro del Génesis ha atraído con frecuencia la atención de los exegetas, jugando un papel central en la formulación de las teorías críticas del Pentateuco.

Los primeros pasos de los estudios histórico-críticos se dieron en el campo del Génesis. Baste recordar los nombres de Witter y Astruc, representantes de la hipótesis documentaria antigua, o los de Hupfeld y Gunkel, que encabezan respectivamente la nueva hipótesis documentaria y la crítica de la forma. Asimismo, en época más reciente, cabría mencionar a Van Seters, Rendtorff, Blum y Carr[1], entre otros.

Al tratarse de un libro narrativo, con páginas maestras en el arte de la narración, la nueva crítica literaria le ha prestado también particular atención. A modo de ejemplo, se pueden citar las obras de Fokkelman, Prewit y White[2].

Será difícil encontrar un ángulo de mira que haya pasado inadvertido a los numerosos estudiosos sobre el Génesis. Se han multiplicado los análisis de todo tipo, con los métodos e instru-

[1] D.M. Carr, *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, Louisville 1996; para las otras obras, cf. Cap. II.

[2] J.P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, Sheffield 1991² (1975¹); T.J. Prewit, *The Elusive Covenant: A Structural-Semiotic Reading of Genesis*, Bloomington 1990; H.C. White, *Narration and Discourse in the Book of Genesis*, Cambridge 1991.

mentos más variados, ordenador incluido[3]. Pero, por más vueltas que se le dé, los exegetas no se ponen de acuerdo en muchos de los problemas por él suscitados. Si los estudios diacrónicos subrayan su carácter compuesto, los sincrónicos enfatizan su unidad.

### 1. *Narraciones y genealogías*

El Génesis está integrado sobre todo por narraciones y genealogías. Éstas aportan orden y estructuración; aquéllas son más imprevisibles, sorprendentes y desordenadas[4].

Desde el punto de vista formal, el rasgo más saliente del Génesis lo constituyen las «fórmulas *toledot*». El término *toledot*, derivado del verbo *yalad* («engendrar»), significa «descendientes»; por regla general, se refiere a lo que ha sido engendrado. Se repite diez veces a lo largo del libro[5], con un valor estructurante:

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| *1ª.* | *2,4:* | *'elleh* | *toledot* | *hassamayim weha'ares* |
| *2ª.* | *5,1:* | *zeh sefer* | *toledot* | *'adam* |
| *3ª.* | *6,9:* | *'elleh* | *toledot* | *noah* |
| *4ª.* | *10,1:* | *we'elleh* | *toledot* | *bene-noah sem ham weyafet* |
| *5ª.* | *11,10:* | *'elleh* | *toledot* | *sem* |
| *6ª.* | *11,27:* | *we'elleh* | *toledot* | *terah* |
| *7ª.* | *25,12:* | *we'elleh* | *toledot* | *yisma'el* |
| *8ª.* | *25,19:* | *we'elleh* | *toledot* | *yishaq* |
| *9ª.* | *36,1:* | *we'elleh* | *toledot* | *'esaw hu' 'edom* |
| *10ª.* | *37,2:* | *'elleh* | *toledot* | *ya'aqob* |

En el cuadro anterior, se pueden notar las coincidencias y las divergencias entre las fórmulas. El término invariable es *toledot*. Suele ir precedido por el pronombre demostrativo plural *'elleh* y seguido por un nombre personal propio (X): «Éstos son los descendientes de X». Varían los dos primeros casos: en 2,4, al puesto del nombre personal pasa la expresión «cielo y tierra»;

[3] Cf. Y.T. Radday-H. Shore, Genesis, Wellhausen and the Computer, *ZAW* 94, 1982, 461-481; Id., *Genesis. An Authorship Study in Computer Assisted Statistical Linguistics* (AnBib 103), Roma 1985.

[4] Cf. R.B. Robinson, The Literary Function of the Genealogies of Genesis, *CBQ* 48, 1986, 595-608; D. M. Carr, *Reading the Fractures* (n. 1), 319ss.

[5] Gn 36,9 es secundario; repite 36,1; ver *ad loc.*

y en 5,1, en lugar del pronombre demostrativo se emplea la expresión *zeh sefer*: «Éste es el libro». Esta fórmula ha llevado a algunos autores a conjeturar la existencia de un «Libro de *toledot*», del que habrían sido extraídas las fórmulas *toledot* y otros datos genealógicos del actual libro del Génesis[6].

De las diez fórmulas, cinco van seguidas de listas genealógicas (2ª, 4ª, 5ª, 7ª, 9ª), mientras que las otras cinco introducen algunos nombres de antepasados (más bien pocos) y continúan luego con narraciones (1ª, 3ª, 6ª, 8ª, 10ª), que tratan de los descendientes de la persona mencionada en la fórmula *toledot*. En Gn 2,4a, la narración versa sobre aquello que ha sido «generado» por el cielo y la tierra.

Los estudios modernos han puesto de relieve la función socio-política de las genealogías. En la antigüedad, las genealogías eran formas literarias independientes. En las culturas del antiguo Oriente Próximo, servían para legitimar las dinastías reales. Análogamente, las genealogías del libro del Génesis tienen la función de trazar distintas líneas familiares, a la par que de legitimar la línea principal, que va desde Adán hasta Jacob y sus hijos, los antepasados de las doce tribus de Israel[7].

Se pueden distinguir dos tipos de listas genealógicas en el Génesis: verticales o lineales (2ª y 5ª) y horizontales o segmentadas (4ª, 7ª y 9ª). Las verticales trazan una sola línea de descendientes: desde Adán hasta Noé (cap. 5) y desde Sem hasta Teraj (11,10-32). Las horizontales abarcan varias líneas de descendientes, estableciendo los lazos entre diferentes «segmentos» o grupos de una familia: los descendientes de los hijos de Noé (cap. 10), los de Ismael (25,12-18) y los de Esaú / Edón (cap. 36).

Las genealogías verticales crean un marco en el que se encuadran las tradiciones narrativas sobre Noé y los patriarcas. Así,

[6] Según D.M. Carr, *Biblos geneseos* Revisited: A Synchronic Analisys of Patterns in Genesis as Part of the Torah, *ZAW* 110, 1998, 159-172.327-347 (169s), el «sistema *toledot*», característico del Sacerdotal, originalmente comenzaba en 5,1. La referencia de este texto a un «libro» o «rollo» hace pensar que el Sacerdotal probablemente usó un antiguo libro / rollo *toledot* como núcleo de un sistema *toledot* ampliado.

[7] Cf. A. Malamat, King Lists of the Old Babilonian Period and Biblical Genealogies, *JAOS* 83, 1968, 163-173; R.R. Wilson, *Genealogy and History in the Biblical World*, New Haven 1977; R. Oden, Jacob as Father, Husband and Nephew: Kinship Studies and the Patriarchal Narratives, *JBL* 102, 1983, 189-205; M.D. Johnson, *The Purpose of Biblical Genealogies*, Cambridge 1988².

5,1-32 traza la línea de descendientes desde Adán hasta Noé, creando el marco apropiado para introducir –mediante la fórmula *toledot*– las tradiciones sobre la familia de Noé (6,9ss). En 11,10-26 se prosigue la línea desde Sem, primogénito de Noé (5,32), hasta Teraj, creando asimismo el marco para introducir –de nuevo, mediante la fórmula *toledot*– la familia de Teraj (11,27ss).

Con la genealogía de Teraj, queda ya diseñado el marco en el que se incorporan, mediante la fórmula *toledot*, las tradiciones narrativas de los patriarcas: las de Abrahán, en 11,27ss; las de Isaac, en 25,19ss; y las de Jacob, en 37,2ss. En los tres casos, las narraciones tratan más de los descendientes que del epónimo que las encabeza: 11,27-25,11 trata de Abrahán y de Lot; 25,19-35,29 gira en torno a Jacob y Esaú; 37,2-50,26 se centra preferentemente en José y sus hermanos. Al introducir la narración con Teraj y no con Abrahán (11,27-25,11), se agranda el marco, en el que encaja más fácilmente no sólo la figura de Abrahán sino también la de Lot, que juega un papel importante en el conjunto (ver Gn 13 y 19). Lo mismo ocurre con los otros dos grupos de narraciones.

Las genealogías horizontales (10,1-32; 25,12-18 y 36,1-37,1) son secundarias y marginales respecto de la línea principal marcada por las genealogías verticales y por las narraciones.

En cuanto a la primera fórmula genealógica, referente al cielo y la tierra, ya se han señalado algunas características peculiares, que convierten a Gn 2,4 en uno de los textos más discutidos. Para unos, 2,4a cerraría en forma quiásmica la narración comenzada en 1,1 («...creó cielo y tierra» / «...cielo y tierra en su creación»). Pero esta solución es insatisfactoria, porque en los demás casos la fórmula *toledot* encabeza la narración. Por eso, según otros, 2,4a introduce la narración siguiente. Tampoco es muy convincente este planteamiento, pues ¿qué se dice del cielo en la narración que sigue?

Gn 2,4a funciona, más bien, como puente entre las dos narraciones (1,1-2,3 y 2,4b-3,24), remitiendo tanto a lo que precede como a lo que sigue. En cierto modo, esto es lo que hacen también las demás fórmulas *toledot*. En todas ellas, sin excepción, el personaje introducido mediante la fórmula *toledot* ya es conocido por un texto previo: Adán (4,25), Noé (5,29), Hijos de Noé (6,10), Sem (6,10), Teraj (11,24), Ismael (16,15), Isaac (21,1ss), Esaú (25,25ss) y Jacob (25,26ss). Luego las fórmulas *toledot*, además de introducir la narración o la genealogía siguien-

te, remiten a un texto previo. Tal sería el caso de 2,4a. De ahí que su puesto más indicado sea el actual, después de haber hablado del cielo y de la tierra. Esta observación denota el carácter redaccional de 2,4a[8].

Las fórmulas *toledot* estructuran el Génesis, dando cierta unidad al conjunto del libro. Debido a la fórmula *toledot* de 2,4a, la genealogía de Adán (5,1ss) conecta con la creación del mundo y con los orígenes del género humano. A su vez, las generaciones sucesivas enlazan con la de Adán.

A pesar de las diferencias formales y de contenido, las genealogías y las narraciones del Génesis poseen un elemento esencial en común: su interés en las cuestiones familiares. Las genealogías son un tipo especial de exposición «histórica» en el que tanto la continuidad en el tiempo como la unión de los grupos se expresan mediante los lazos de sangre: en la procedencia de unos padres y en la relación con unos hermanos. Desde esta perspectiva, el Génesis presenta el mundo como una gran familia. Detrás de las genealogías y de las leyendas del Génesis, late la vida de un pueblo.

## 2. *Trasfondo histórico y social*

Durante mucho tiempo se ha pensado que la inspiración divina garantizaba la historicidad de «Los libros sagrados». Los libros «históricos» solían leerse como crónicas transparentes, sin apenas reparar en su arte narrativo.

La cuestión de la historicidad se planteó sobre todo a propósito de la *Historia de los Orígenes (Gn 1-11)*. A mediados del s. XVII, de la Peyrère no veía cómo concordar el relato bíblico de los orígenes del mundo y de la humanidad con lo que conocía de las antiguas civilizaciones caldeas, egipcias y chinas, de donde dedujo la existencia de una humanidad preadamítica. Un siglo más tarde, Eichhorn y Gabler introdujeron el término *mito* en el debate sobre el relato de los orígenes[9].

[8] Cf. T. Stordalen, Genesis 2,4. Restudying a *locus classicus*, *ZAW* 104, 1992, 163-177; G.J. Wenham, The Priority of P, *VT* 49, 1999, 240-258 (253ss); E. Blum, Recensión a M. Witte, *Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26* (BZAW 265), Berlin 1998, *ThLZ* 126, 2001, 34-36 (35).

[9] Cf. A. de Pury-T. Römer, Le Pentateuque en question: position du problème et brève histoire de la recherche, en A. de Pury (ed.), *Le Pentateuque en*

Desde entonces, se ha venido reafirmando el carácter mítico o la existencia de elementos míticos (paraíso, serpiente, árboles de la ciencia y de la vida [Gn 2-3], «seres divinos» [Gn 6,1-4]) en la Historia de los Orígenes. Se ha notado cómo una serie de frases (cf. Gn 1,1; 2,4b.25; 3,1; 6,1.4; 11,1) trasladan las narraciones a otra época[10]. Frases del mismo tenor aparecen en literaturas del mundo antiguo, en especial del antiguo Oriente Próximo. En este sentido, las narraciones de Gn 1-11 son equiparables a las de los pueblos del entorno, con la diferencia de que éstas se mueven en un contexto politeísta y aquéllas en uno monoteísta.

Distinto es el caso de las *Historias patriarcales (Gn 12-50)*. La cuestión de fondo consiste en saber hasta qué punto son históricamente fiables las informaciones transmitidas por las narraciones patriarcales.

A mediados del s. XX, muchos estudiosos atribuían gran valor histórico a las tradiciones patriarcales. Las conexiones entre éstas y algunos documentos orientales extrabíblicos del segundo milenio a.C. (de Mari, Nuzi y Ugarit, sobre todo) les llevaron a apostar por una «época patriarcal» en el período señalado[11].

Estudios posteriores pusieron serias objeciones contra la historicidad y la antigüedad del período patriarcal. En primer lugar, a los paralelos extrabíblicos del segundo milenio había que sumar otros del primero, de modo que algunos rasgos de los relatos patriarcales (nombres, costumbres, viajes, etc.) que cuadran bien en una época antigua pueden cuadrar igualmente en otra más reciente. En segundo lugar, las referencias a los caldeos (11,31; 15,7) o a los camellos (12,16; 24,10ss), por citar dos ejemplos bien conocidos, no encajan en el segundo milenio, por la sencilla razón de que los camellos aún no habían sido domesticados y los caldeos aún no existían[12].

Éstas y otras razones han llevado a la mayor parte de los exegetas recientes a pensar que los relatos patriarcales no refle-

*question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, Genève 1989, 9-80 (20).

[10] Cf. J.W. Rogerson, *Genesis 1-11* (OTG), Sheffield 1991, 53ss.

[11] Cf. J. Bright, *Early Israel in Recent History Writing* (SBT 19), London 1956.

[12] Cf. T.L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham* (BZAW 133), Berlin 1974; J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven 1975.

jan la historia de los acontecimientos narrados sino más bien la de la época de sus transmisores en el primer milenio, esto es, la época monárquica o la época exílica y postexílica. En consecuencia, las informaciones transmitidas por las narraciones patriarcales son irrelevantes para la datación de los patriarcas, pero contienen datos importantes para la historia de la redacción del Pentateuco[13]. La investigación actual ha abandonado la idea de una «época patriarcal» situada en el segundo milenio[14].

## 3. *Teología*

El Dios del Génesis aparece, en primer lugar, como *el Dios creador*. A diferencia de todos los demás personajes del libro, el Dios creador no tiene genealogía ni pasado; carece de historia. Esto le convierte en un ser totalmente diferente. Dios no entra en escena como los otros personajes, sino que lo primero que hace es crear la escena. Así, se acredita no sólo como el creador, sino también como el director y señor del mundo y de los seres que ha creado[15].

El Dios del Génesis es, además, *el Dios de la bendición y de la promesa*, dos temas teológicos clave en el libro. En la perspectiva genealógica del Génesis, la bendición de la primera pareja (1,28) adquiere una dimensión fontal para todo el género humano. En la genealogía de Adán (Gn 5), se comienza evocando la creación del ser humano a imagen de Dios y la bendición divina, para añadir que Adán engendró a Set «a su imagen y semejanza» (5,1-3 // 1,26-28). La genealogía del cap. 5 alude a la transmisión de la imagen y de la bendición divinas a través de los hijos, desde Adán hasta Noé, subrayando de este modo la función teológica de la genealogía[16].

Dios bendice también a Noé y a sus hijos: Sem, Cam y Jafet (9,1). Sem conecta, por un lado, con Noé y, por otro, con Teraj, padre de Abrahán. La historia de éste comienza bajo el signo de la bendición y de la promesa. Cinco veces se repite la raíz *brk*

[13] Cf. N.P. Lemche, *Die Vorgeschichte Israels* (BE 1), Stuttgart 1996, 32.

[14] T. Römer, Recherches actuelles sur le cycle d'Abraham, en A. Wénin (ed.), *Studies in the Book of Genesis* (BETL 155), Leuven 2001, 179-211 (189).

[15] Cf. M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, Bloomington 1987, 323; W.L. Humphreys, *The Character of God in the Book of Genesis: A Narrative Appraisal*, Louisville 2001.

[16] Cf. R.R. Wilson, *Genealogy and History* (n. 7), 164.

(bendecir, bendición) en 12,2-3. Aunque Gn 12,1-3 denota un nuevo comienzo y las promesas-bendiciones patriarcales tienen sus propias características[17], la bendición de Abrahán se puede leer en relación con la bendición de la humanidad[18]. También aquí se refleja la función teológica de las genealogías verticales consistente en reafirmar la línea principal, la línea escogida por Dios[19].

El Dios del Génesis, en fin, es también *el Dios de la alianza*. Primero será la alianza de Dios con Noé (9,8-17), luego la alianza de Dios con Abrahán, de la que se conservan dos versiones diferentes (Gn 15 y 17). En los tres casos, las promesas divinas juegan un papel relevante[20].

## 4. *Estructura y divisiones*

En un estudio de tipo canónico sobre la estructura narrativa del Génesis, Cohn ha notado una evolución gradual en tres elementos significativos: la presencia de Dios, la autonomía de los personajes humanos y la trama narrativa. En Gn 1-11, Dios aparece de continuo; en cambio, en Gn 12-50 su presencia disminuye progresivamente: se dirige con regularidad a Abrahán, ocasionalmente a Jacob y nunca de forma directa a José. Por el contrario, a medida que Dios se va retirando de la escena, los personajes humanos van cobrando mayor autonomía. La trama narrativa, que comienza siendo episódica, pasa a ser más sostenida luego y termina siendo mucho más unificada[21].

Del análisis de Cohn se desprende la existencia de cuatro secciones narrativas en el Génesis: la de los orígenes (1-11*), la de Abrahán (11-25*), la de Jacob (25-36*) y la de José (37-50*). En realidad, esta división se da la mano con la distinción clásica entre Historia de los Orígenes e Historias patriarcales, subdivididas a su vez en los tres bloques señalados.

[17] Ver el § III, 1 de este mismo capítulo.

[18] Cf. D.M. Carr, *Reading the Fractures* (n. 1), 323.

[19] Cf. B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979, 153.

[20] Cf. R. Rendtorff, «Covenant» as a Structuring Concept in Genesis and Exodus, *JBL* 108, 1989, 385-393; P.R. Williamson, *Abraham, Israel and the Nations. The Patriarchal Promise and its Covenantal Development in Genesis* (JSOT SS 315), Sheffield 2000.

[21] R.L. Cohn, Narrative Structure and Canonical Perspective in Genesis, *JSOT* 25, 1983, 3-16.

Tales divisiones son compatibles, en líneas generales, con las marcadas por las fórmulas *toledot*. En los apartados que siguen, se combinan ambas divisiones. Las diez secciones encabezadas por las fórmulas *toledot* se dividen en dos grandes apartados: 1°) la «Historia de los Orígenes» (1,1-11,26), integrado por cinco fórmulas *toledot;* 2°) Historias patriarcales (11,27-50,26), compuesto por las otras cinco fórmulas *toledot*, tres de las cuales introducen secciones narrativas, cada una con un personaje sobresaliente: Abrahán (11,27-25,11), Jacob (25,19-35,28) y José (37,2-50,26).

## II. «HISTORIA DE LOS ORÍGENES» (1,1-11,26)

Pocos textos bíblicos han suscitado tanto *interés* y provocado tantas *polémicas* entre los especialistas de distintos campos como los del comienzo del Génesis. El avance de las ciencias y de las letras en el s. XIX obligó a los exegetas a repensar el significado de los relatos de los orígenes del mundo y de la humanidad. Las conclusiones de los geólogos sobre la edad de la tierra o de las ciencias naturales y biológicas sobre el origen de las especies supusieron un reto para las interpretaciones tradicionales de Gn 1-11. Asimismo, el descubrimiento de la tabla XI de *Gilgamés* y del *Enuma elis* tuvieron consecuencias decisivas para la comprensión de los once primeros capítulos de la Biblia.

Aunque los orígenes del cosmos continúan preocupando hoy día a científicos y biblistas, los puntos de mira de unos y otros son tan diferentes que será muy difícil que se vuelvan a producir interferencias como las de otros tiempos. Ni la teoría del Big-Bang es un relato de origen ni los relatos de orígenes pretenden aportar datos científicos sobre los comienzos del universo[22].

Sin embargo, los relatos de origen del Génesis siguen dividiendo a los biblistas. La hipótesis documentaria clásica llegó a la conclusión casi unánime de que en Gn 1-11 existían dos fuentes independientes y distintas (J y P), unidas por un redactor. Los estudios recientes, en cambio, difieren mucho en este y otros aspectos[23].

[22] Cf. P. Gibert, *Bible, mythes et récits de commencement*, Paris 1988; J.-P. Lonchamp, *La création du monde*, Paris 1990; A.F. Campbell, La teoría de la evolución y el discurso bíblico, *Concilium* 384, 2000, 113-124.

[23] Cf. J.W. Rogerson, Genesis 1-11, *CR:BS* 5, 1997,67-90.

## 1. *Componentes formales y temáticos*

Desde el punto de vista formal, en Gn 1-11* se dan cita dos géneros: *genealogías y narraciones*. Las *genealogías*, unas veces se presentan bajo la forma de enumeraciones escuetas (cap. 5 y 11,10-26); otras, se rellenan con breves noticias (4,17-26; 10). Las *narraciones* giran principalmente en torno a la creación (cap. 1-2) y a la culpa-castigo (cap. 3-4; 6-7; 11,1-9). Estas últimas siguen un esquema con cuatro partes[24]:

| | *I. Pecado* | *II. Discurso* | *III. Mitigación* | *IV. Castigo* |
|---|---|---|---|---|
| 1. Adán y Eva | 3,6 | 3,14-19 | 3,21 | 3,22-24 |
| 2. Caín | 4,8 | 4,11-12 | 4,15 | 4,16 |
| 3. «Seres divinos» | 6,2 | 6,3 | 6,8.18ss? | 7,6-24? |
| 4. Diluvio | 6,5.11s | 6,7.13-21 | 6,8.18ss | 7,6-24 |
| 5. Babel | 11,4 | 11,6s | 10,1-32? | 11,8 |

Desde el punto de vista de la composición, en Gn 1-11* juegan un papel importante las cinco fórmulas *toledot*: 2,4a y 6,9 introducen las narraciones de 1-3 y 6,9-9,17 (en realidad, 2,4a encabeza 2,4b-3,24, pero sirve también para unir esta narración con la de 1,1-2,3 en el sentido indicado en el § 1), mientras que 5,1; 10,1 y 11,10 introducen diferentes genealogías.

Los dos grupos de narraciones más importantes (Gn 1-3 y 6,9-9,17) forman una especie de díptico, con algunos elementos paralelos. En ellos, se ponen de relieve la *creación* (cap. 1-3) y la *contra-creación* (cap. 6-7) más la *re-creación* (cap. 8-9). Gn 1 presenta la creación como una victoria sobre el caos; Gn 6-7, como una vuelta a la situación caótica del principio. Si la figura clave de los tres primeros capítulos es la de Adán, la del relato del diluvio es Noé, que en ciertos aspectos posee los rasgos de un nuevo Adán, el representante de la humanidad postdiluviana. Estrechamente ligado a los temas de la creación y de la contra-creación se hallan la culpa / pecado, el castigo divino y la mitigación / gracia.

Mirado en conjunto, Gn 1-11* trasciende los límites impuestos por cada pieza o grupo de piezas. La bondad de las

[24] Cf. C. Westermann, Arten der Erzählung in der Genesis, en Id., *Forschung zum Alten Testament* (ThB 24), München 1964, 9-91 (47); D.J.A. Clines, *The Theme of the Pentateuch* (JSOT SS 10), Sheffield 1978, 61-64.

obras creadas por Dios, reiteradamente subrayada en los cap. 1-2, contrasta con la maldad de los seres humanos, repetida una y otra vez en los cap. 3-11. El género humano tiende a destruir lo que Dios creó bueno. A pesar de la gracia manifestada por Dios, los seres humanos siguen pecando; traspasan los límites impuestos por Dios y contravienen el orden por Él establecido.

Puesto que es el mismo Dios el que castiga y salva, el que bendice y maldice, la idea que de Él ofrecen estos primeros capítulos del Génesis puede resultar desconcertante. El mismo Dios que crea al hombre a su imagen (1,27), al ver el mal que ha hecho, se arrepiente de haberlo creado (6,7). Y lo que es más extraño: el mismo Dios, que juzga bueno todo lo que ha creado (1,31), pone límites al hombre, incluso antes de que éste se haya extralimitado (2,16s), como si tuviera miedo de él. Dios confiesa luego que el ser humano puede llegar a ser como Él. Si Dios lo quería «a su imagen y semejanza», ¿qué sentido tienen las palabras de 3,22?[25]

Gn 1-11, en fin, trata de dar respuesta a una serie de cuestiones relevantes sobre el origen del mundo y del género humano, sobre la vida y la muerte, el bien y el mal.

## 2. *Toledot de los cielos y de la tierra (1,1-4,26)*

### a) *Creación y pecado de origen (1-3)*

En Gn 1-3 se superponen dos relatos estilística y formalmente diferentes. El primero (1,1-2,3) describe la creación «del cielo y de la tierra» (1,1) y el segundo (2,4b-3,24) narra la creación «de la tierra y del cielo» (2,4b) más el pecado de origen. El cambio en el orden de los términos «cielo-tierra» / «tierra-cielo» no es casual; responde a dos concepciones diferentes de la creación. Mientras que el primer relato hace una descripción cósmica de la creación, el segundo se centra en la tierra, sobre todo en los seres humanos.

Ambos relatos presentan el mundo con las categorías propias de su época. Los relatos bíblicos de la creación –al igual que los mitos cosmogónicos sumerios, acadios, fenicios, egipcios y griegos– no responden tanto a la cuestión del origen del mundo

[25] Cf. R.N. Whybray, *Introduction to the Pentateuch*, Grand Rapids 1995, 32-33.

en general cuanto a la del mundo concreto conocido por los autores de dichos relatos. No ofrecen una respuesta universal, sino respuestas específicas y particulares.

En los mitos cosmogónicos aludidos, el origen del mundo y el origen de los seres humanos suelen ir juntos, a pesar de no ser concomitantes. La mayoría de las cosmogonías señaladas, en especial las mesopotámicas, las fenicias y las bíblicas, concuerdan en un dato esencial: los seres humanos no están en la tierra por casualidad, sino por voluntad divina, porque han sido creados por los dioses / Dios. Coincidencias aparte, los relatos de Gn 1-3 poseen características singulares.

1°. Génesis 1,1-2,3

Por su *forma y estilo*, esta primera página de la Biblia es una pieza maestra del arte narrativo. Su estructura es numérica, con siete gradas («construcción en escalera»), correspondientes a la primera semana de la creación. Tras la introducción general (v. 1-2), se va presentando cada uno de los siete días. Los seis primeros, los días de la creación, siguen un esquema regular con cinco puntos: 1) fórmula introductoria: «Y dijo Dios»; 2) mandato divino: «Haya...»; 3) cumplimiento del mandato: «Y hubo...» «Y así fue»; 4) valoración divina: «Vio Dios que era bueno»; 5) fórmula conclusiva: «Pasó una tarde, pasó una mañana: día X». Existe una correspondencia entre los tres primeros días y los tres días sucesivos, como muestra el siguiente esquema[26]:

Introducción (v. 1-2): masa informe de agua y tinieblas

| | |
|---|---|
| I. (v. 3-5) Luz. Separación de la luz y las tinieblas | IV. (v. 14-19) Sol, luna y estrellas. Separación del día y la noche |
| II. (v. 6-8) Firmamento. Separación de aguas inferiores y superiores | V. (v. 20-23) Animales acuáticos y volátiles |
| IIIA. (v. 9-10) Tierra seca. Separación del agua y de la tierra seca | VIA. (v. 24-28) Animales terrestres y seres humanos |
| IIIB. (v. 11-13) Vegetación | VIB. (v. 29-31) Vegetación como alimento |

VII. (2,1-3) El descanso de Dios

[26] Cf. R.J. Clifford-R.E. Murphy, Genesis, en R.E. Brown y otros (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, London 1990, 10 (edición española en preparación en Editorial Verbo Divino.

La introducción (v. 1-2) pone de relieve la situación caótica antes de comenzar la obra creadora propiamente dicha. En los cuatro primeros días, destaca el motivo de la separación: luz y tinieblas, aguas inferiores y superiores, agua y tierra, día y noche. Son divisiones elementales, como elementales son también las divisiones de los animales (acuáticos, volátiles y terrestres) u otras divisiones que, sin afirmarlo expresamente, se dan por supuestas: cielo y tierra, animales y plantas, hierba y árboles frutales, etc. La división es principio de orden, y la clasificación, principio de distinción.

Pero este orden es más que una construcción ordenada; es un orden religioso y tiene un carácter moral, pues está impregnado por la palabra de Dios y es calificado de bueno. En el esquema septenario, el día cuarto ocupa el puesto central. Las lumbreras celestes no sólo sirven para separar el día de la noche, sino también «para señalar *las fiestas*, los días y los años» (v. 14), un dato fundamental para regular el culto y fijar el calendario litúrgico.

El día séptimo es diferente de todos los otros: es el día santificado por el descanso de Dios. La primera semana de la creación es una proyección al tiempo primordial de la semana de seis días laborables y un día de reposo. El reposo divino tiene carácter ejemplar: es imitado por el hombre en la liturgia del sábado; el día séptimo apunta hacia el *sabbat*. Éste, en una de las dos versiones del decálogo, se fundamenta recurriendo a los días de la creación: los seis primeros de trabajo y el séptimo de descanso (Ex 20,8-11).

En los días cuarto y séptimo, se pone en evidencia la teología del Sacerdotal, preocupado por el culto: las fiestas del año en general y la liturgia del sábado en particular. El tiempo sagrado, a su vez, guarda relación con el espacio sagrado. La presentación que el Sacerdotal hace del santuario en Ex 39-40 invita a pensar en la descripción del cosmos en Gn 1. En este sentido, no sería exagerado afirmar que el Sacerdotal concibe el cosmos como un espacio sagrado; más aún, como un santuario[27]. La correlación «cosmos-templo» / «creación-adoración» no es original de Israel; se encuentra ya en los textos mesopotámicos. El *Enuma elis* (el «Poema babilónico de la creación»), tras describir la

[27] Cf. Cap. VIII, § 2.

creación del universo, se refiere a la construcción del santuario para alabar al Dios creador[28].

En Gn 1,1-2,3, Dios es el gran protagonista, que interviene continuamente: con su palabra y acción. Diez veces –un número redondo y perfecto– se repite la fórmula *wayyo'mer 'elohim* («Y dijo Dios»), subrayando la palabra creadora de Dios. Palabra poderosa y eficaz, como testimonia el salmista: «Dios lo dijo y existió; Él lo mandó y surgió» (33,9). Palabra de vida y de bendición, destinada a continuar la obra creadora divina, mediante la procreación (v. 22.28).

La creación de los seres humanos viene al final, como culmen de toda la obra creadora. La creación del hombre y de la mujer destaca, por su forma y contenido, sobre todas las otras obras de la creación:

> «Y dijo Dios: 'Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza; que domine los peces del mar, las aves del cielo, los animales domésticos y los reptiles de la tierra.
>
> Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, hombre y mujer los creó'» (v. 26-27).

¿Qué significa *imagen y semejanza (selem* y *demut)*? Ambos términos se emplean como sinónimos en una inscripción encontrada en Tell Fakhriyah (Siria), al pie de la estatua de un rey. De ella se desprende que lo fundamental para una imagen es que represente a la persona; la imagen del rey debe representar por consiguiente al rey. Análogamente, el hombre, creado a imagen de Dios, tiene la misión de representar a Dios.

Como representante de Dios, al hombre le compete una función de gobierno. El Dios creador y soberano quiere que el hombre participe de su soberanía. Su señorío sobre los animales (sobre la naturaleza en general) ha de ejercerlo con responsabilidad, teniendo como norma el modo de ejercer Dios su soberanía. Siempre con respeto, jamás de forma arbitraria[29].

[28] Cf. J.B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 19693, 60-72; A. Heidel, *The Babilonian Genesis. The Story of Creation*, Chicago 1951; B. Janowski, Tempel und Schöpfung. Scöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption, *JBTh* 5, 1990, 37-69.

[29] Cf. F. García López, El hombre, imagen de Dios, en el Antiguo Testamento, en N. Silanes (ed.), *El hombre imagen de Dios* (SET 23), Salamanca 1989, 13-30.

2°. Génesis 2,4b-3,24

«Gn 2-3 es una descripción sublime del estado original, que se sirve libremente de un cierto número de concepciones mitológicas» (paraíso, árboles de la vida y de la ciencia, etc.)[30]. La imagen de un jardín paradisíaco en el Oriente aparece en los poemas sumerios y el árbol de la vida se encuentra en los mitos babilónicos como símbolo de vida larga o, incluso, de inmortalidad. En cambio, el árbol de la ciencia no figura en los textos conocidos de las literaturas extrabíblicas. Gn 2-3 posee algunos puntos de contacto significativos con los escritos sapienciales bíblicos[31].

Se sirva de unos u otros motivos, Gn 2,4b-3,24 es una narración original. Aunque 2,4b-25 es un relato de creación y 3,1-24 un relato de caída, ambas piezas se integran en una sola composición, en la que cobran especial protagonismo Dios y la primera pareja humana. Cuando Dios no es el protagonista inmediato, está en la boca de los otros personajes (ver 3,1-5 y 3,6-8). El narrador omnisciente alerta siempre de su presencia, aunque se halle escondido entre los árboles del jardín o en lo más íntimo de la conciencia humana. Antropología y teología son aquí inseparables. Gn 2,4b-3,24 es una página de *antropología teológica*. Efectivamente, desde las primeras líneas de la narración, se dice que «Yahvé Elohim modeló al hombre *('adam)* de arcilla del suelo *('adamah)*, sopló en su nariz un aliento de vida y el hombre se convirtió en un ser vivo» (2,7). La asonancia entre *'adam* y *'adamah* denota la solidaridad original entre el hombre y el suelo. A su vez, el aliento vital refuerza los lazos entre la criatura y el creador. La arcilla cobra vida cuando Yahvé Elohim insufla en ella «aliento de vida». Sólo entonces queda el hombre constituido en ser viviente.

Luego, Yahvé Elohim plantó un jardín, amplio y rico, en Edén. Allí colocó al hombre, para que lo guardara y lo cultivara (2,8-9.15), y puso a su disposición todos los árboles del jardín (2,16), salvo uno: «del árbol de la ciencia del bien y del mal no has de comer, pues el día en que comas de él, morirás sin remedio» (2,17). El sentido de la vida paradisíaca no consiste tanto en el placer (evocado por el mismo término *'eden*) cuanto en la obe-

[30] G. von Rad, *El libro del Génesis*, Salamanca 1977, 118-119; cf. § I, 2.

[31] Cf. L. Alonso Schökel, Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3, *Bib* 43, 1962, 295-316; M. Witte, *Die biblische Urgeschichte* (n. 8), 333.

diencia al mandato divino. Mientras el hombre observe el mandato de Dios, podrá disfrutar del jardín; de lo contrario, su situación cambiará completamente.

Además, Yahvé Elohim formó de la tierra toda clase de animales y modeló a la mujer de una costilla del hombre. Se da a entender así la solidaridad entre el hombre y la mujer, expresada también mediante la asonancia *'is / 'issah (varón / «varona»)*. La desobediencia de la primera pareja humana al mandato divino se presenta como una tentación. La serpiente –una fuerza hostil a Dios y a su plan en las culturas antiguas– tienta a la mujer: si come del árbol prohibido no sólo no morirá, sino que será como Dios. Es el drama de la opción. Sola y libre, la mujer decide tomar el fruto y comerlo. En ese momento, entra en escena el hombre, que come también (ver 3,6-8, donde el hombre y la mujer, solos, son los protagonistas). Inmediatamente después se advierte que «se les abrieron los ojos a los dos y descubrieron que estaban desnudos» (v. 7). Antes de la tentación y de la caída, el narrador había notado que «el hombre y la mujer estaban desnudos, pero no se avergonzaban» (2,25). Tras la caída, observa que «entrelazaron hojas de higuera y se las ciñeron», al ver que estaban desnudos (3,7). Se indica de este modo el primer desequilibrio: la vergüenza, como consecuencia de la caída. Es el sentido profundo de la culpa experimentado por los seres humanos.

En el diálogo de Dios con la primera pareja humana y en las maldiciones sucesivas, despuntan otros desequilibrios: el miedo (3,10), el dolor y el ansia (3,16), la fatiga (3,17-19). Se rompe la solidaridad original entre el hombre y la mujer (*'is-'issah*: contrastar 3,12 con 2,23-24). Se quiebra igualmente la solidaridad original entre el hombre y la tierra (*'adam-'adamah*: contrastar 3,17-19 con 2,7-8). Y lo que es aún peor: el pecado rompe la solidaridad original entre la criatura y el creador. La transgresión del mandato divino trastorna completamente el plan de Dios para el hombre. Así lo expresan la expulsión del jardín de Edén y la imposibilidad de acceder al árbol de la vida (comparar 3,24 con 2,9.16). El pecado de los orígenes (cap. 3) supone la irrupción del mal en el mundo, que irá en aumento (cap. 4ss).

### 3°. Unión de 1,1-2,3 con 2,4b-3,24

La terminología, el estilo y la misma concepción cosmogónica, antropológica y teológica de Gn 1,1-2,3 y de 2,4b-3,24 indu-

cen a pensar que son dos relatos diferentes. Su unión, en el texto final, afecta a su lectura e interpretación, sin que se anulen las diferencias entre ellos; éstas adquieren una nueva dimensión.

En el primer relato, se pone de relieve la idea de un Dios trascendente, que crea por la palabra; los seres humanos aparecen al final, como clave de bóveda de toda la creación. En el segundo relato, se refleja una concepción antropomórfica de Dios; el hombre es el primer ser de la creación. Lejos de excluirse, estos relatos se complementan: en Gn 1, Dios decide hacer al ser humano como una *imagen / estatua viviente* de la divinidad (1,26-28) y en Gn 2 se presenta a Dios como un alfarero, mostrando cómo lo fabricó de hecho[32]. En ambos, queda en evidencia la soberanía del Dios creador.

En la perspectiva de Gn 1,26ss, los seres humanos son los representantes de Dios en la tierra; en cuanto tales, ejercerán su dominio sobre los animales. En la perspectiva de Gn 2,19ss, la superioridad y el dominio del hombre sobre los animales se manifiesta en su capacidad para ponerles nombre; la superioridad de la mujer se da por supuesta al considerarla digna compañera del hombre. En los dos relatos, los seres humanos son la pieza clave en el diseño del Dios creador, que los hace partícipes de su soberanía. El salmista lo expresa así: «Lo hiciste poco inferior a Dios / lo coronaste de gloria y dignidad / le diste el mando sobre las obras de tus manos / todo lo sometiste bajo sus pies» (Sal 8,6-7).

b) *Caín y Abel. Cainitas y setitas (4)*

Gn 4 consta de tres partes: Caín y Abel (v. 1-16); cainitas (v. 17-24) y setitas (v. 25-26). Las tres comienzan idénticamente: «*X* se llegó a su mujer, la cual concibió y dio a luz a *Y*» (v. 1.17.25). Mediante estas fórmulas genealógicas, se introducen los descendientes del «hombre» (en 4,1, *'adam* es nombre común y va con artículo: «el hombre», genérico; en 4,25 [5,1], en cambio, aparece por primera vez sin artículo, como nombre propio: Adán), de Caín y de Set. Las referencias genealógicas van acompañadas de otras informaciones.

Por su forma y contenido, *4,2b-16* recuerda la narración de los cap. 2,4b-3,24: el mismo esquema (pecado-discurso-mitiga-

[32] Cf. D.M. Carr, *Reading the Fractures* (n. 1), 317.

ción-castigo[33]) y la misma forma de exponer las cosas. A una primera parte narrativa, cuyos protagonistas son Caín y Abel (v. 2b-5), sigue otra discursiva: Yahvé, interrogando y amonestando a Caín (v. 6-7). Luego, aparecen en escena Caín y Abel solos: tras la invitación de Caín a su hermano (v. 8a), se narra el fratricidio (v. 8b). A continuación, se presenta a Yahvé y a Caín, dialogando (v. 9-15a), para terminar con una escena narrativa (v. 15b-16), que tiene como protagonistas a Yahvé y Caín. La escena central coincide con la descripción del acto fratricida: «... y cuando estaban en el campo, Caín atacó a su hermano Abel y lo mató» (v. 8). En ella, Caín y Abel se encuentran solos, como ocurría también en 3,6-8 con Adán y Eva. En ambos casos, el acto realizado es tan grave que decide el destino de cada una de las parejas. El diálogo de 4,9-15a, sobre todo las preguntas de Yahvé a Caín, recuerda el diálogo de 3,9-13: «¿Dónde está Abel, tu hermano?» // «¿Dónde estás?» (4,9 // 3,9); «¿Qué has hecho?» // «¿Qué es lo que has hecho?» (4,10 // 3,13).

Caín y Abel, la primera pareja de hermanos[34] –al igual que Adán y Eva, la primera pareja humana–, son figuras paradigmáticas: representan a los seres humanos que violan los lazos de sangre, que pervierten la fraternidad en fratricidio. Es un modelo de comportamiento rechazable. La lección de Yahvé a Caín (v. 7) se la puede aplicar cualquier otro ser humano a sí mismo. El pecado de Gn 3 daña las relaciones marido-mujer, criatura-creador, hombre-tierra. El pecado de Caín afecta gravemente a las relaciones entre hermanos, al mismo tiempo que aparta de Dios (v. 14.16). Además, repercute decisivamente en sus relaciones con la tierra. Caín ha vertido sangre inocente sobre la tierra y ésta le maldice y le niega su fecundidad, por lo que tendrá que andar errante (v. 11-12). La maldición-castigo de Caín es mucho más dura que la de Adán; éste, aunque con fatiga y sudor, puede conseguir frutos de la tierra; aquél, no. Pero Dios mitiga el castigo de Caín, protegiendo su vida (v. 15), a pesar de que él no protegió la de su hermano.

*Génesis 4,17-24* combina las referencias genealógicas con breves informaciones sobre el crecimiento y desarrollo cultural de la humanidad. Ya no es un *Caín* vagabundo el que muestran

[33] Cf. § II, 1.

[34] Cf. L. Alonso Schökel, *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis*, Estella 1990.

estos textos, sino el padre de la cultura: funda una ciudad, a la que pone el nombre de su hijo, Henoc.

De los hijos de *Lamec,* perteneciente a la quinta generación, surge la dinastía de los herreros y de los músicos. Con el desarrollo de la tecnología y de las artes crece la incultura de la violencia. En el canto de los v. 23-24, Lamec se jacta ante sus mujeres de su espíritu vengativo.

*Génesis 4,25-26*: Set, el tercer hijo de Adán, inaugura una nueva línea. Al igual que Caín (4,1), Set es acogido como un don de Dios (4,1). Se expresa así el sentimiento religioso que anima las genealogías: la procreación es una prolongación de la fuerza creadora de Dios. Cada nacimiento humano testimonia la eficacia de la bendición divina.

*Enós,* el hijo de Set, fue el primero en invocar el nombre de Yahvé (4,26). La línea de Set representa un contrapunto a la de Caín. Es la línea de Noé –modelo de hombre justo, que alcanzó el favor de Yahvé– y será la línea de los patriarcas que, con frecuencia, invocan el nombre de Yahvé.

### 3. *Toledot de Adán (5,1-6,8)*

#### a) *Diez generaciones (5)*

Gn 5,1b-2 marca el paso de la humanidad en general a un solo progenitor de la raza humana (Adán representa aquí al primer progenitor y no a la humanidad en general).

Gn 5,3-32 traza la línea que va desde Adán hasta Noé. En total, diez generaciones (un número redondo y perfecto), que son presentadas siguiendo un esquema regular, con ligeras variantes:

1. *A* tenía *X* años cuando engendró a *B*

2. *A* vivió *Y* años después de engendrar a *B* y engendró hijos e hijas

3. Todos los días de *A* fueron *Z* (= *X* + *Y*) años

4. Después murió.

Gn 11,10-26 sigue el mismo esquema, pero sin los dos últimos puntos. En realidad, el punto tercero no añade nada nuevo (*Z* es simplemente la suma de *X* + *Y*) y el punto cuarto se puede

considerar superfluo. ¿Tienen algún sentido, entonces, los puntos tercero y cuarto? Clines ofrece una interpretación interesante: su función consiste en enfatizar que estas personas murieron, a pesar de poseer una vitalidad extraordinaria. La dinámica de la genealogía de Gn 5 conduce a la muerte, aunque la vida humana continúe. El entrelazado de la muerte con la vida en la genealogía de Gn 5 se corresponde, en cierto modo, con el entramado pecado-gracia de las narraciones[35].

Por otra parte, la genealogía de Gn 5 guarda cierto paralelismo con la de Gn 4. Los tres últimos nombres de ésta se corresponden con los tres primeros de aquélla: Adán, Set y Enós (4,25-26 // 5,1.6.9). Además, la lista que sigue en 5,12-32 se corresponde en buena medida con la de 4,17-18. Esto ha llevado a muchos exegetas a hablar de dos fuentes o versiones diferentes de una misma genealogía.

### b) *Unión de los «seres divinos» con los humanos (6,1-8)*

Gn 6,1-4 relata un episodio enigmático, de tipo mítico. Se desconoce el origen exacto de esta tradición, aunque son bien conocidos los mitos mesopotámicos, egipcios, ugaríticos y griegos que cuentan historias de matrimonios entre hombres y dioses[36]. De la unión de los seres divinos con los humanos surgieron los famosos héroes antiguos (v. 4).

En el fondo de este episodio, se percibe un rasgo común importante con otros dos pasajes de la Historia de los Orígenes: la caída de la primera pareja humana (cap. 3) y el relato de Babel (11,1-9). En los tres casos, los personajes traspasan los límites impuestos por Dios en la creación y atentan contra el orden establecido; se rompe o se intenta romper la barrera que separa los planos divino y humano.

A los ojos de Dios, este proceder denota una grave perversión y merece un castigo ejemplar. Dios se arrepiente de haber creado al hombre y decide borrarlo de la superficie de la tierra (6,5-7). Salvo a Noé, que alcanzó el favor de Dios (6,8). Este final sirve de contrapunto, como ocurría con los setitas respecto de los cainitas (§ 2, b).

[35] D.J.A. Clines, *The Theme of the Pentateuch* (n. 24), 67-68.
[36] Cf. J.L. Cunchillos, *Cuando los ángeles eran dioses*, Salamanca 1976.

Gn 6,5-8 concluye cuanto precede. El aumento progresivo de la maldad del hombre sobre la tierra (v. 5) no sólo se refiere al episodio inmediatamente precedente, sino también a los anteriores (especialmente a los narrados en el cap. 4). A su vez, el arrepentimiento y el castigo divino (v. 6-7) remiten a los motivos propios de la creación: «(Yahvé) se arrepintió de haber *creado al hombre en la tierra*... y dijo: Borraré de la superficie de *la tierra al hombre que he creado*» (los cap. 2-3 acentúan la relación entre el hombre y la tierra). Además, 6,5-8 anticipa lo que sigue. El diluvio se presenta como una contra-creación. La sección que va de 6,9-11,26 constituye la otra tabla del díptico (1,1-6,8 // 6,9-11,26).

## 4. *Toledot de Noé (6,9-9,29)*

### a) *Diluvio, bendición y alianza (6,9-9,17)*

El Génesis relata el diluvio como una catástrofe de proporciones gigantescas que borró de la superficie de la tierra a todos los vivientes, excepto a Noé, a su familia y a un puñado de animales de distintas especies. En el poema épico de *Gilgamés* se conserva un episodio similar. Es «el paralelo más notable entre el Antiguo Testamento y todo el cuerpo de inscripciones cuneiformes de Mesopotamia»[37].

En su forma actual, el texto del Génesis es un relato aparentemente homogéneo y armonioso en su conjunto, pero lleno de repeticiones e incoherencias de detalle. Éstas, según los estudios histórico-críticos clásicos, surgen como consecuencia de la fusión de dos fuentes diferentes: la Yahvista (J) y la Sacerdotal (P). En los trabajos más recientes, se admite la existencia de materiales diversos, pero cambia su valoración respecto de los estudios críticos clásicos[38]. Aunque algunas repeticiones e incoherencias pueden explicarse con los métodos de la nueva crítica literaria, sin recurrir necesariamente a la teoría de las fuentes, otras hacen pensar que el relato bíblico del diluvio no es homogéneo.

Las observaciones que siguen parten del texto final. El esquema que se ofrece a continuación se basa en algunos rasgos

[37] A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago 1949, 224.

[38] Cf. J.L. Ska, El relato del diluvio. Un relato sacerdotal y algunos fragmentos redaccionales posteriores, *EstBíbl* 52, 1994, 37-62.

formales y de contenido y se propone sencillamente ayudar a una lectura global del texto. La narración consta de dos partes: la primera (6,9-8,22) presenta el diluvio como el final de una era; en la segunda (9,1-17), la bendición de Dios y su alianza con Noé y sus hijos representan el comienzo de una nueva era. A la humanidad anterior al diluvio (I parte) sigue la humanidad posterior al diluvio (II parte):

*I. Diluvio (6,9-8,22)*

*1.* 6,9-12: Introducción (Dios, Noé, la tierra).

*2.* 6,13-22: Discurso de Dios y actuación de Noé (v. 13-21.22):
- a) Mandato: «Construye un arca...» (v. 14).
- b) Cumplimiento: «Noé hizo todo lo que le mandó Dios» (v. 22).

*3.* 7,1-5: Nuevo discurso de Dios y nueva actuación de Noé (v. 1-4.5):
- a) Mandato: «Entra en el arca...» (v. 1).
- b) Cumplimiento: «Noé hizo todo lo que le mandó Yahvé» (v. 5).

*4.* 7,6-8,14: Relato del diluvio:
- a) Noé entra en el arca y comienza el diluvio (7,6-10.11-16).
- b) «Suben las aguas» (7,17-24).
- c) «Dios se acordó de Noé... e hizo soplar el viento sobre la tierra» (8,1).
- d) «Descienden las aguas» (8,1-5).
- e) Termina el diluvio (8,6-14).

*5.* 8,15-19: Discurso de Dios y actuación de Noé (v. 15-17.18-19):
- a) Mandato: «Sal del arca...» (v. 16).
- b) Cumplimiento: «Noé salió...» (v. 18).

*6.* 8,20-22: Conclusión (Noé, Dios, la tierra).

II. *Bendición y alianza (9,1-17)*

*1.* 9,1-7: Discurso-Bendición de Dios a Noé y a sus hijos:
«Creced, multiplicaos y llenad la tierra...» (v. 1).
«Creced, multiplicaos, moveos por la tierra y dominadla» (v. 7).

*2.* 9,8-17: Alianza de Dios con Noé y sus hijos.

En la *introducción* (6,9-12), saltan a primer plano los protagonistas, Dios y Noé, a la par que se presenta el escenario: la tierra. Contrastan la descripción de Noé con la de toda la tierra, esto es, la humanidad entera. Noé es caracterizado como «el hombre más justo y honrado en su época» (v. 9), mientras que la tierra aparece «corrompida ante Dios y llena de crímenes...» (v. 11-12). Dios ve y juzga la realidad, en su dimensión más profunda e íntima: la tierra está corrompida, porque los hombres la han corrompido. De ahí su decisión de exterminar a todo viviente de la tierra. El hecho de fijarse en Noé ya da a entender que es justo y que ha alcanzado el favor divino. Esta apreciación se irá verificando a lo largo de toda la narración.

En su *primer discurso*, Dios manda a Noé fabricarse un arca (una especie de cosmos en miniatura), donde entrará con su familia y con los animales que sobrevivirán a la catástrofe (v. 14-21). Inmediatamente después, el narrador, con la meticulosidad de un buen secretario, certifica que «Noé hizo todo lo que le mandó Dios» (v. 22). En un *segundo discurso de Dios a Noé* (7,1-4), tras reconocer que Noé es el único justo en su generación (v. 1), Dios le manda entrar en el arca (7,1-4). A renglón seguido, el narrador vuelve a certificar que «Noé hizo todo lo que le mandó el Señor» (7,5). El *tercer discurso* de Dios a Noé (8,15-19) es paralelo del segundo y sigue el esquema mandato-ejecución: «sal del arca...». «Noé salió del arca...».

En la *conclusión* de la primera parte (8,20-22), el narrador cuenta que el primer acto de Noé al salir del arca fue construir un altar a Dios y ofrecer en holocausto algunos animales (v. 20). Ello agradó a Dios, que tomó la decisión de no volver a maldecir la tierra ni matar a los vivientes, como acababa de hacerlo (v. 21). Se restablece el orden cósmico (v. 22). El cosmos aparece de nuevo como un espacio sagrado (recordar lo dicho a propósito del primer relato de la creación), en cuyo centro se alza un altar. Reaparecen aquí los personajes y los motivos de la introducción, pero con variantes significativas. Desde otro ángulo, se reafirma una vez más la justicia de Noé, su grato proceder a los ojos de Dios. Su culto aplaca al Señor, que cambia su decisión respecto de la humanidad, de toda la tierra.

En el *relato del diluvio* (7,6-8,14), adquiere especial protagonismo el agua. El centro de la sección está en la frase de 8,1: «Entonces Dios se acordó de Noé... e hizo soplar el viento sobre la tierra». El «recuerdo» benévolo de Dios hacia Noé supone un

punto de inflexión en el relato. Desde ese mismo momento, el agua empieza a retirarse; pierde fuerza y también protagonismo. Sopla un viento divino; es el espíritu *(ruah)* de Dios, que devuelve la vida.

*Gn 9,1-17* anuncia un nuevo comienzo, una nueva era para la humanidad, bajo el signo de la bendición y de la alianza de Dios con Noé y sus hijos. La *bendición* se abre y se cierra, a modo de inclusión, con la fórmula «creced y multiplicaos» y la variante «llenad la tierra» y «dominadla» (9,1-7; cf. 1,28). La *alianza* (9,8-17) asegura la estabilidad del cosmos para el futuro: Dios promete que no habrá otro diluvio que devaste la tierra y garantiza su promesa con el signo del arco iris. La alianza es incondicional y, aunque se establece entre Dios y Noé e hijos, se extiende a toda la tierra; tiene alcance cósmico: «ésta es la señal de la alianza que hago con todos los vivientes de la tierra» (v. 17). Los v. 8-17 son una sucesión de tres discursos de Dios a Noé.

En la perspectiva teológica del relato, lo más importantes son las decisiones y las palabras de Dios, que ponen en marcha los acontecimientos. La conducta de Noé, su respuesta concreta a la palabra y a la voluntad de Dios, juega asimismo un papel decisivo. Dios manda y Noé hace todo lo que Dios le ordena. Es una imagen gráfica de Noé fiel y obediente a Dios. En la obediencia de Noé se realiza su salvación y, a través de él, la salvación de la humanidad. La construcción esmerada del arca y su entrada en ella, de acuerdo con el mandato divino, asegura la vida futura. La obediencia de Noé cambia el rumbo de la humanidad, abocada a su propia aniquilación. De la bendición divina y de la alianza entre Dios y Noé surgirá una humanidad nueva[39].

El relato de Gn 6,9-9,17 presenta dos facetas diferentes. Por un lado, el diluvio da un vuelco a la creación de Dios; es una «contra-creación». Del diluvio, por otro lado, surge un mundo nuevo, una «nueva creación». El autor de este relato remite en varias ocasiones a los relatos de la creación, en especial al primero. Según Gn 1, el mundo surgió de un caos acuoso primordial (v. 2). La creación es, en buena medida, un acto de separación y distinción. El firmamento sirve para separar las aguas inferiores de las superiores (v. 6-7); a su vez, las aguas inferiores

[39] Cf. F. García López, siwwah, en H.-J. Fabry-H. Ringgren (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, VI, Stuttgart 1989, 936-959 (945-946).

se juntan en un lugar para separarlas de la tierra (v. 9-10). El diluvio es una vuelta al caos acuoso. Su comienzo coincide con el reventarse de las fuentes del océano y abrirse las compuertas del cielo (7,11), y su final empieza cuando se cierran las fuentes del océano y las compuertas del cielo (8,2); inmediatamente después de que el agua alcanza su altura máxima, cubriendo las montañas más altas y borrando cuanto se yergue sobre el suelo (7,18-24). Se invierte así la obra creadora del tercer día. Si en 1,2 era el *ruah* de Dios el que comenzó a soplar sobre el caos acuoso, poniendo en marcha la creación, en 8,1 es ese mismo *ruah* el que sopla sobre las aguas, haciendo que remitan.

El final del diluvio coincide con el inicio de la nueva creación: «Mientras dure la tierra, no han de faltar siembra y cosecha, frío y calor, verano e invierno, día y noche» (8,22). La primera obra de Dios consistió en la creación de la luz (día) y en la separación de las tinieblas (noche) (1,3-5; ver también 1,14-19). Terminado el diluvio, se restablece el orden cósmico. La nueva creación surge bajo el signo de la bendición y de la alianza. La alianza garantiza que no habrá otro diluvio y asegura la pervivencia en la tierra (9,11). La bendición garantiza a la nueva humanidad la fuerza procreadora (9,1.7), lo mismo que en la creación original (1,26-28). Sin embargo, habrá un cambio en el alimento (cf. 1,29-30 / 9,3). Noé será el padre de la nueva humanidad, como Adán lo era de la antigua. Implícitamente se invita a la nueva humanidad a marchar con Dios, como Noé[40].

b) *Maldición de Canaán (9,18-29)*

La alianza de Dios con Noé representa el punto culminante de la «Historia de Noé». A partir de 9,18, el protagonismo pasa a los hijos de Noé, sobre todo a Sem. Los textos de 9,18-11,26 sirven de transición: rematan la «Historia de los Orígenes» a la par que preparan las Historias patriarcales.

Gn 9,18-29 combina dos elementos: un relato (v. 20-27) y unas referencias genealógicas, que lo enmarcan (v. 18-19. 28-29). Ambos giran en torno a Noé y sus hijos. El narrador contrasta el comportamiento de Sem y Jafet, que conduce a la bendición,

[40] Cf. E.W. Davies, Walking in God's Ways: The Concept of *Imitatio Dei* in the Old Testament, en E. Ball (ed.), *In Search of True Wisdom* (FS. R.E. Clements) (JSOT SS 300), Sheffield 1999, 99-115 (107ss).

con el de Cam / Canaán, que desemboca en la maldición. Los nombres de Sem y Canaán crean un problema en la narración. No se entiende fácilmente por qué Noé maldice a Canaán, siendo así que fue Cam el que no obró rectamente. Es posible que quiera explicar por qué Canaán pierde sus privilegios y por qué Sem ocupará una posición privilegiada en la «Historia de la salvación».

Las bendiciones y maldiciones de Noé (v. 25-27) se asemejan a las de Isaac (27,27-29.39-40) y Jacob (49,3-27). En unas y otras se reflejan circunstancias políticas conocidas por los lectores. Los cananeos son los habitantes de la tierra prometida, antes de la llegada de los israelitas. Sem representa a los israelitas. La maldición de Canaán podría evocar la época davídico-salomónica, cuando los cananeos estaban sometidos a los israelitas. En última instancia, el pasaje quiere mostrar que la raza humana, después del diluvio, no era perfecta y que la sumisión de los cananeos a los israelitas fue un castigo infligido por el principal sobreviviente del diluvio[41].

### 5. *Toledot de los hijos de Noé (10,1-11,9)*

Las dos últimas genealogías de la Historia de los Orígenes comienzan con la fórmula «después del diluvio» (10,1; 11,10), como si quisieran subrayar un antes y un después de este acontecimiento singular.

#### *a) Tabla de las naciones (10)*

Desde el punto de vista formal, en Gn 10 se pueden distinguir dos listas genealógicas diferentes: una esquemática, con un esquema formal regular (v. 1a.2-7.20-23.31-32), y la otra narrativa e irregular, con diversas informaciones sobre personas y naciones (1b.8-19.24-30).

La *lista esquemática* muestra el extraordinario crecimiento de los descendientes de Noé; son tan numerosos que llenan la tierra, de acuerdo con la bendición de 9,1-7. La *lista narrativa* da indicaciones, de tipo anecdótico, sobre el origen de los pueblos cercanos a Israel: Sem representa a los semitas (arameos, asirios y árabes); Cam, a los camitas (cananeos y norteafricanos: egip-

[41] Cf. J.W. Rogerson, *Genesis 1-11* (OTG), Sheffield 1991, 72-73.

cios, libios y sudaneses), y Jafet, a los pueblos del noroeste de Israel (griegos, hititas y chipriotas). Ambas listas se integran en un esquema tripartito, correspondiente a los tres hijos de Noé, precedido y seguido respectivamente por una breve introducción y conclusión:

1. Introducción (v. 1).
2. Descendientes de Jafet (v. 2-5).
3. Descendientes de Cam (v. 6-20).
4. Descendientes de Sem (v. 21-31).
5. Conclusión (v. 32).

No deja de ser sorprendente el hecho de que las genealogías de Jafet y Cam precedan a la de Sem, a pesar de ser éste el primogénito. Seguramente sea una estrategia redaccional orientada a ensalzar la figura de Sem, cuya genealogía se expone en exclusiva en 11,10-26, como preparación a la de Teraj-Abrahán.

Aunque limitado a un contexto geográfico, el cap. 10 ofrece una panorámica universal. Aquí se fundamenta el universalismo bíblico, anterior a la elección de Israel. En esta perspectiva, la elección de un pueblo de entre las naciones y la promesa consiguiente apuntan, en último término, «a todas las familias de la tierra» (Gn 12,3). La voluntad salvífica de Dios tiene como horizonte la creación entera.

b) *La torre de Babel (11,1-9)*

Es el último relato de la Historia de los Orígenes, un buen ejemplo del arte narrativo del Génesis. Consta de dos partes: en la primera (v. 1-4), el protagonista es el hombre; en la segunda (v. 5-9), Yahvé.

La fórmula «Yahvé bajó para ver» (v. 5) encierra una fina ironía: los hombres quieren construir una ciudad que llegue hasta el cielo, y Dios, que habita en el cielo, tiene que bajar para verla. Y no porque Dios sea corto de vista, sino por lo mezquina que era la torre[42]. Situada en el centro de la unidad, esta fórmula marca un punto de inflexión: a la acción del hombre (v. 1-4), responde la reacción de Dios (v. 5-11). El deseo de los hombres de

[42] Cf. O. Procksch, *Die Genesis,* Leipzig 19243, *ad loc.*

llegar hasta el cielo (v. 4), morada de Dios, puede parangonarse con el deseo de ser «como Dios» (3,5). En los dos casos, se palpa la arrogancia humana frente a Dios, al intentar traspasar los límites impuestos por Él a los seres humanos.

La unidad de lengua de toda la tierra, proclamada en 11,1, choca con la diversidad de lenguas presupuestas en 10,5.20.31. Una vez más, se pone de manifiesto la complejidad de los textos que componen la Historia de los Orígenes.

### 6. *Toledot de Sem (11,10-26)*

Gn 11,10-26 contiene una genealogía lineal, como la del cap. 5. El esquema de base es el mismo, si bien en 11,10-26 faltan las fórmulas referentes a la suma total de años y a la muerte[43]. Si Gn 5 trazaba la línea genealógica desde Adán hasta Noé, 11,10-26 continúa la línea desde Sem, hijo de Noé, hasta Teraj, padre de Abrán. La genealogía de Adán se termina con la indicación de los años de Noé, cuando engendró a sus tres hijos: Sem, Cam y Jafet (5,32). Asimismo, la genealogía de Sem se remata con la indicación de los años de Teraj, cuando engendró a sus tres hijos: Abrán, Najor y Jarán (11,26).

La genealogía de Sem pasa del mundo distante de los orígenes al mundo más cercano de los patriarcas. Con la tabla de las naciones, donde los descendientes de Sem ocupan un puesto relevante (10,21-31), comienza el proceso de identificación de Israel con las otras naciones del mundo; la panorámica es universal. Con las *toledot* de Sem (11,10-26), se apunta directamente a un centro, la línea de Abrán, que se continúa en la de Isaac y Jacob-Israel.

Las naciones quisieron «hacerse un nombre» (11,4), traspasando el orden establecido por el Dios creador, pero Dios las castigó con la dispersión. El mismo Dios engrandecerá el nombre de Abrán: «Haré de ti una gran nación, te bendeciré y engrandeceré tu nombre... Por ti serán benditas todas las naciones de la tierra» (Gn 12,2-3).

## III. «HISTORIA DE LOS PATRIARCAS» (11,27-50,26)

Gn 11,27-50,26 es una composición literaria formada por cinco secciones –tres narrativas (11,27-25,11; 25,19-35,29; 37,2-

[43] Cf. § II, 3, a.

50,26) y dos genealógicas (25,12-18; 36)–, encabezadas por las fórmulas *toledot*. Los itinerarios y las promesas juegan un papel importante en la estructura y cohesión del conjunto.

## 1. *Narraciones, itinerarios y promesas*

Abrahán, Isaac, Jacob y José, los cuatro personajes humanos más representativos de las *narraciones patriarcales*, poseen su propio espacio narrativo. El de Isaac es el peor definido. De hecho, falta una fórmula *toledot*, encabezada por Abrahán, que introduzca la Historia de Isaac; ésta queda incorporada en la Historia de Jacob. Por eso, a pesar de ser cuatro los personajes, sólo hay tres secciones narrativas[44]. Cada sección tiene unos rasgos formales y temáticos peculiares: la de Abrahán está configurada por narraciones individuales, episódicas, poco trabadas entre sí; la de Jacob tiene una trama narrativa más clara y sostenida; y, en la de José, la intriga está más unificada y los personajes gozan de mayor autonomía, acercándose más al género de las narraciones cortas.

En las tres, saltan a primer plano las relaciones familiares, pero varía el centro de atención: en la Historia de Abrahán, predominan las relaciones padres-hijos (estructura vertical), mientras que en la de Jacob prevalecen las relaciones entre hermanos (estructura horizontal); en la de José, las relaciones entre diferentes miembros de la familia de Jacob son más complejas[45]. Miradas en su conjunto, las diferentes secciones narrativas presentan la historia de una sola familia, constituida por cuatro generacio-

[44] Se discute si existió una historia independiente de Isaac. Sus defensores se apoyan sobre todo en Gn 26, exclusivamente consagrado a la figura de Isaac: cf. R. Rendtorff, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147), Berlin 1977, 31-34; H. Schmid, *Die Gestalt des Isaak. Ihr Verhältnis zur Abraham- und Jakobtradition* (EdF 274), Darmstadt 1991; R. Michaud, *Débat actuel sur les sources et l'âge du Pentateuque*, Montréal 1994, 36-41.

[45] Según C. Westermann (*Genesis* [BKAT II], Neukirchen-Vluyn 1981, 9-10), las narraciones patriarcales tienen como fondo tres ejes principales: la familia (Abrahán), la tribu (Jacob) y el estado (José). Desde la perspectiva de la composición final, según K.A. Deurloo (Narrative Geography in the Abraham Cycle, en A.S. van der Woude, *In Quest of the Past. Studies on Israelite Religion, Literature and Prophetisme* [OTS 26], Leiden-New York 1990, 51) Abrahán aparece como una figura de dimensiones universales (padre de pueblos, en quien serán benditas todas las naciones), Jacob como una figura tribal (tribus / pueblos hermanos) y José como una figura local (reducido al ámbito de Israel / Judá).

nes sucesivas, que está destinada a ser un pueblo numeroso (cf. Gn 50,20). La familia ocupa el primer plano, pero en el fondo late el pueblo. Las narraciones van configurando las señas de identidad tanto de la familia de los patriarcas como del pueblo de Israel. (Las genealogías horizontales añaden las familias y los pueblos con los que los patriarcas e Israel guardan una relación de parentesco o vecindad particular.)

Si cada patriarca tiene su propio espacio narrativo, Dios está presente en el de todos. En la Historia de Abrahán, los discursos divinos son frecuentes y decisivos; en la de Jacob, son más esporádicos, pero no por ello menos decisivos. El sentido más profundo de la Historia de Jacob (Gn 25*-35) se encuentra en los textos teofánicos, estratégicamente situados al comienzo y al final del relato (28,10-22; 32,2-3.23-32; 35,9-15). Asimismo, en la Historia de Abrahán (Gn 12-25*), los encuentros con Dios, con sus promesas y alianzas, marcan el rumbo de los acontecimientos. En la Historia de José, Dios nunca se dirige personalmente a él, pero lleva las riendas de la historia en todo momento. En síntesis, las palabras y las acciones de Dios se entrelazan con las de los personajes humanos, formando el complejo entramado de la historia patriarcal. Ni siquiera los conflictos familiares se pueden reducir a puros fenómenos sociales o psicológicos. También en ellos está presente Dios[46].

*Los itinerarios* ocupan un lugar destacado en la vida de los patriarcas. Ésta discurre sobre todo por la tierra de Canaán, situada a mitad de camino entre Jarán y Egipto, dos puntos de referencia obligada para ubicar a los patriarcas. En el breve espacio del cap. 12, Abrahán pasa de Jarán a Canaán y a Egipto. Desde allí tornará a Canaán (13,1), «la tierra de sus peregrinaciones» (17,8), donde transcurrirá el resto de su vida. Isaac nunca sale de Canaán. Jacob, en cambio, tiene que dejar Canaán en dos ocasiones: la primera para ir a Jarán y la segunda a Egipto. Después de su muerte, lo llevarán a Canaán para enterrarlo con sus padres. La suerte de José es distinta, como lo es también la narración a él consagrada.

En Canaán, los patriarcas viven pacíficamente como «residentes temporales» *(gerim)*. No son dueños de la tierra; cuando

[46] Cf. J. Blenkinsopp, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, New York 1992, 103; T.E. Fretheim, *The Pentateuch*, Nashville 1996, 92.

la necesitan, la compran (Gn 23; 33,19). Se dedican sobre todo a la cría de ganado menor, en especial ovejas y cabras; ocasionalmente, a la agricultura (cf. Gn 13,5-11; 26,1-33). Su modo de vida no se corresponde exactamente con el de la sociedad nómada o seminómada. Tampoco se puede hablar de trashumación en sentido estricto, pues no está atestiguado que los patriarcas cambiaran regularmente de pastos dentro de una determinada zona. El término que mejor los define es «pastoralismo»[47].

*Las promesas divinas* se filtran como el agua por todas las narraciones patriarcales:

*1.* Promesa de un hijo: 15,4; 16,11; 17,16.19-21; 18,10.14 (Abrahán).

*2.* Promesa de unos descendientes: 12,2; 13,16; 15,5; 16,10; 17,2.4-6; 21,12-13.18; 22,16-18 (Abrahán); 26,4.24 (Isaac); 28,14; 35,11; 46,3; (cf. 48,4) (Jacob).

*3.* Promesa de una tierra: 12,1.7; 13,14-15.17; 15,7.13-16.18; 17,8; (cf. 24,7) (Abrahán); 26,2-4 (Isaac); 28,13.15; 35,12; (cf. 48,4; 50,24) (Jacob).

*4.* Promesa de asistencia / acompañamiento: 26,3.24 (Isaac); 28,15; 31,3; 46,4; (cf. 48,21; 50,24) (Jacob).

*5.* Promesa de bendición: 12,2-3; 17,16.20; 22,17.18 (Abrahán); 26,4.24 (Isaac); 28,14(Jacob).

*La promesa de un hijo* sólo se hace a Abrahán. Varios autores la subordinan a la promesa de descendencia, dado que ésta lleva implícita la promesa de un hijo y que ambas aparecen juntas en algunos textos[48]. *La promesa de asistencia* divina va ligada exclusivamente a las historias de Isaac y Jacob. En la historia de Abrahán, falta la fórmula específica de estas promesas («estar contigo»), aunque no las referencias genéricas a la presencia favorable de Dios en la vida del patriarca. *Las promesas de unos descendientes y de una tierra* son comunes a los tres patriarcas. En las narraciones de Abrahán se encuentran a cada paso, mientras que

[47] Cf. J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven 1975, 37-38; K.A. Deurloo, Narrative Geography (n. 45), 48.

[48] C. Westermann (*The Promises to the Fathers. Studies on the Patriachal Narratives*, Philadelphia 1976, 132-137) insiste en separarlas, por juzgar que originariamente fueron independientes; Gn 18,1-15 sería la mejor prueba de ello.

en las de Isaac y Jacob sólo aparecen en puntos estratégicos. Prácticamente se puede decir lo mismo de la promesa de bendición.

En todos los textos citados (salvo los que están entre paréntesis), las promesas forman parte de un discurso divino, es decir, se colocan expresamente en boca de Dios (o de su ángel). Este dato subraya la importancia de las promesas, a la par que confirma lo señalado acerca de las manifestaciones de Dios: su presencia es mayor en la historia de Abrahán que en las de Isaac y Jacob. En las narraciones de José, faltan los discursos divinos y, en consecuencia, también las promesas. José conoce la voluntad de Dios por medio de los sueños. Los discursos divinos –al igual que los demás elementos de los textos patriarcales– se sitúan ante todo en la perspectiva del patriarca al que se dirigen, pero apuntan en última instancia a la historia de Israel. Algunos constituyen un verdadero programa divino[49] no sólo para los patriarcas, sino también para sus descendientes. El interés por la tierra (de Canaán) y por el pueblo (descendientes), puntos esenciales en estos discursos, trasciende las barreras de la época patriarcal.

En el texto actual, las promesas patriarcales aparecen ligadas a las narraciones. Éste es un hecho obvio e indiscutible, no así el de la naturaleza de la relación entre las promesas y las narraciones. Sea lo que fuere de esta cuestión[50], parece claro que la reiteración constante de las promesas en la historia de Abrahán contribuyó de modo eficaz y decisivo a cohesionar una serie de narraciones variopintas y bastante inconexas. Asimismo, la posición estratégica de algunas promesas en las historias de Abrahán, Isaac y Jacob contribuyó a la unión de los ciclos patriarcales entre sí. Debido en gran medida a las promesas, las diferentes historias patriarcales pasaban a formar parte de una gran historia patriarcal.

[49] «Programas narrativos», según la terminología propia del análisis narrativo (cf. J.L. Ska, Sincronía. El análisis narrativo, en H. Simian-Yofre [ed.], *Metodología del Antiguo Testamento*, Salamanca 2001, 164).

[50] Según C. Westermann (*The Promises* [n. 48], 122-124), sólo en Gn 16; 18 y 15,7-21 –relativos al hijo y a la tierra, respectivamente– la promesa constituye parte esencial de la narración. En los demás casos, fue añadida por motivos teológicos o redaccionales. R. Rendtorff (*Das überlieferungsgeschichtliche Problem* [n. 44]), en cambio, piensa que las promesas tienen la función de enmarcar las narraciones de cada patriarca y de unir las narraciones de un patriarca con las de los otros para formar la gran unidad de Gn 12-50. Por su parte, J. Van Seters (*Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis*, Louisville 1992, 219-221) disiente de ambos.

## 2. *Toledot de Teraj. Historia de Abrahán (11,27-25,11)*

Los exegetas han observado con frecuencia la falta de trabazón interna o la «trama episódica» de las narraciones de Abrahán. Existen, no obstante, algunos elementos que dan cierta cohesión. En primer lugar, la figura de Abrahán, presente prácticamente en todas las narraciones. En segundo lugar, el problema del hijo y heredero, estrechamente relacionado con las promesas divinas. Finalmente, las referencias cronológicas y geográficas.

El *problema del hijo y heredero* es, sin duda, un punto capital. Sara era estéril y no tenía hijos (11,30). En tal situación, parece lógico que el heredero fuera Lot (12,4-5), pero su separación de Abrahán (cap. 13) lleva a éste a pensar más bien en su criado Eliécer como heredero (15,2). Por su parte, Sara propone otra solución, según la cual el heredero sería Ismael (cap. 16). No obstante, la solución definitiva vendrá de Dios: el heredero de Abrahán será Isaac, el hijo de la promesa (cf. 15,1-6; 17; 18,1-15; 21,1-7). En él se encierra todo el futuro de Abrahán, que sólo se ve amenazado cuando Dios le pide que sacrifique a su hijo único (cap. 22). Superada esta prueba, y tras el matrimonio de Isaac con Rebeca (cap. 24) –un paso importante en orden a asegurar la pervivencia de la familia–, «Abrahán dio en herencia a Isaac todos sus bienes» (25,5).

Otro hilo conductor, en el que también cobra relieve el problema del hijo, lo forma una serie de *referencias cronológicas*. Gn 12-25 cubre exactamente cien años de la vida de Abrahán: desde su partida de Jarán, a los 75 años (12,4), hasta su muerte en Canaán, cuando tenía 175 (25,7). Entre ambos extremos, otras fechas jalonan los momentos más significativos de la vida del patriarca: nacimiento de Ismael, a los 86 años (16,16); circuncisión de Abrahán, a los 99 años (17,24); nacimiento de Isaac, a los 100 años (21,5), etc. No se trata de referencias aisladas, sino que constituyen parte de un entramado en el que destaca una pregunta clave: «¿Un centenario va a tener un hijo y Sara va a dar a luz a los noventa?» (17,17)[51].

En cuanto a las *referencias geográficas*, ya se ha notado (§ 1) la importancia de los itinerarios y de Canaán en la vida de los pa-

[51] Cf. J.P. Fokkelman, Time and Structure of the Abraham Cycle, en A.S. van der Woude (ed.), *New Avenues in the Study of the Old Testament* (OTS 25), Leiden 1989, 96-109. Gn 14 cae fuera de este entramado.

triarcas. Aunque los primeros relatos acerca de Abrahán dan la impresión de que su vida es un continuo vaivén (cf. 11,31; 12,5-13,4), en realidad la mayor parte de la Historia de Abrahán se desenvuelve en Canaán, principalmente en Hebrón (13,18; 14,13; 18,1) y su entorno (cf. 20,1; 22,19; 24,62). Sin lugar a duda, Mamré / Hebrón representa el punto central de las tradiciones de Abrahán[52].

La vida de Abrahán se presenta como un itinerario singular con una doble dimensión: geográfica y espiritual. Desde el punto de vista geográfico, comienza con la salida de Ur (11,31) y termina con la sepultura en Macpela (25,9). Desde el punto de vista espiritual, comienza con un mandato y unas promesas de Yahvé (12,1-3) y culmina en otro mandato y en nuevas promesas divinas (22,1-19*); la primera y la última palabra son de Dios, que convierte en un itinerario espiritual extraordinario lo que podría haber sido un simple itinerario geográfico. En consecuencia, los pasajes que preceden y siguen (11,27-32 y 22,20-25,11) funcionan como marco general, a modo de introducción y conclusión, contribuyendo a realzar el núcleo de la historia de Abrahán (12,1-22,19).

### a) *Introducción (11,27-32)*

En media docena de versículos se condensa una serie de datos relevantes para la historia que sigue. Ante todo, se introducen los principales personajes humanos de la historia: Abrahán, Sara y Lot. Obviamente no se menciona de modo explícito a Isaac, aunque veladamente sí se alude a él en el v. 30.

La presencia de Abrahán es constante desde el dato de su nacimiento (11,27) hasta el de su muerte y entierro (25,7-10). La de Sara, su mujer, pasa a segundo plano, a pesar de ser también muy importante; comienza en 11,29 y llega, con bastantes intermitencias, hasta el cap. 23. La de Lot se limita a los cap. 12-14 (excepto 12,10-20) y 18-19. Muchos autores piensan que existió un primitivo ciclo de Abrahán-Lot, que estaría en la base de la Historia de Abrahán.

[52] Cf. A. Lemaire, Cycle primitif d'Abraham et contexte géographico-politique, en A. Lemaire-B. Otzen (eds.), *History and Traditions of Early Israel* (SVT 50), Leiden 1993, 62-75; K.A. Deurloo, Narrative Geography in the Abraham Cycle (n. 45), 48-62; Id., The Way of Abraham. Routes and Localities as Narrative Data in Gen. 11:27-25:11, en M. Kessler (ed.), *Voices from Amsterdam. A Modern Tradition of Reading Narrative,* Atlanta 1994, 95-112.

La relación entre la línea principal de Abrahán y la secundaria de Najor es significativa no sólo para la Historia de Abrahán, sino también para las otras Historias patriarcales. Las historias de Abrahán y Jacob se unen por la secuencia genealógica «Abrahán, Isaac y Jacob» y por la secuencia «Najor, Betuel y Labán». Tanto Isaac (22,20-24; 24) como Jacob (cap. 29) contraen matrimonio con descendientes de Najor. Este tipo de matrimonios dentro del clan asegura la transmisión de la herencia, especialmente de la tierra[53].

Gn 11,31 es una noticia de viaje que informa sobre el primer tramo recorrido por Abrahán (desde Ur a Jarán), bajo la guía de su padre. En Jarán muere Teraj (11,32). A partir de aquí, la historia de Abrahán discurre por otros derroteros[54].

b) *Un itinerario singular (12,1-22,19)*

Abrahán no sólo va de un lugar a otro, sino que viaja también de narración en narración[55], de promesa en promesa, de alianza en alianza, de un estado de ánimo a otro.

1°. Desde Jarán hasta Mamré (12-13)

En el punto de partida del itinerario, se halla la orden de Yahvé a Abrahán: «Sal de tu tierra y de tu parentela y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré» (12,1). A renglón seguido, se dice que Abrahán marchó como le había dicho Yahvé (12,4). De no haber mediado esta palabra de Dios, el itinerario de Abrahán habría sido sencillamente la continuación del iniciado por el clan de Teraj: desde Ur hasta Jarán (11,31) y desde Jarán hasta Canaán (12,5). Tal como se presentan en el texto actual, la diferencia entre ambos es manifiesta: en el primer caso, la iniciativa se debe a Teraj; en el segundo, a Yahvé.

Gn 12,1-3 supone un giro radical no sólo en la historia personal de Abrahán, sino también en la visión de la historia general: frente al interés por el género humano y por el universo (Gn

[53] Cf. N. Steinberg, Alliance or Descent? The Unction of Marriage in Genesis, *JSOT* 51, 1991, 45-55 (51-53).

[54] Cf. Cap. I, nota 29.

[55] Cf. T.L. Thompson, *The Origin Tradition of Ancient Israel.* I. *The Literary Formation of Genesis and Exodus 1-23* (JSOT SS 55), Sheffield 1987, 159.

1-11*), se alza aquí la preocupación por un pueblo y por una tierra particulares. En las promesas divinas de los v. 2-3 late el problema de la existencia de Israel en el país de Canaán; los otros pueblos y las otras tierras se miran desde este ángulo concreto.

Muchos autores han querido ver en 12,1-3 el anillo que une la Historia de los Orígenes con la Historia de Abrahán. Las referencias al nombre (cf. 11,4 y 12,2) y la contraposición de la raíz *brk / bendecir* (cinco veces repetida en 12,2-3) con la raíz *'rr / maldecir* (cinco veces empleada en los cap. 1-11: 3,14,17; 4,11; 5,29; 9,25) así parecerían sugerirlo. A la historia de pecado (Gn 1-11*) seguiría una historia de salvación (Gn 12-50*). Pero cada vez son más los exegetas que piensan que Gn 1-11* tiene una historia muy distinta de la de Gn 12-50 y que 12,1-3 mira más a lo que sigue que a lo que precede[56].

Llegado a Canaán, Abrahán va a la región de Siquén, hasta la encina de Moré, donde se le aparece Yahvé y le hace una promesa (12,6-7). Es la primera aparición (cf. 17,1; 18,1) y también la primera promesa explícita de la tierra de Canaán a sus descendientes. También por primera vez, Abrahán construye un altar en honor de Yahvé. Luego, prosigue su marcha hasta un monte entre Betel y Ai, donde construyó otro altar e «invocó el nombre de Yahvé» (12,8). Esta expresión denota un auténtico acto cultual, no una simple plegaria (cf. 13,4; 21,33). Gn 12,9 informa del traslado de Abrahán al Negueb.

La escena relatada en 12,10-20 supone una digresión en el itinerario de Abrahán, a la par que crea una tensión con las promesas de Yahvé. La carestía en Canaán amenaza la promesa de la tierra y la separación de Abrahán de su mujer atenta contra la promesa de la descendencia. La tensión entre promesas y obstáculos es un aspecto fundamental del esquema organizativo de las narraciones de Abrahán. Cada vez que Dios promete algo al patriarca, surge algún problema que dificulta el cumplimiento de lo prometido[57]. Pero, gracias a la intervención divina, se solucionará el incidente de Abrahán y Sara en Egipto y los dos podrán regresar a Canaán.

[56] Cf. F. Crüsemann, Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um den Jahwisten, en J. Jeremias-L. Perlitt (eds.), *Die Botschaft und die Boten* FS. H.W. Wolff), Neukirchen-Vluyn 1981, 9-29.

[57] Cf. D. Sutherland, The Organization of the Abraham Promise Narratives, *ZAW* 95, 1983, 337-343 (340-341).

Gn 13,1-4 reanuda el hilo narrativo de 12,6-9, repitiendo a la inversa las etapas del itinerario de Abrahán (cf. 13,1-4 // 12,7-9). Reaparece Lot (13,1), ausente en el episodio de Egipto.

La separación de Abrahán y Lot (13,5-18) forma parte de un proceso más amplio en virtud del cual los descendientes, en línea directa, de Abrahán son apartados de los arameos (descendientes de Najor: 22,20-24), de los árabes (descendientes del matrimonio de Abrahán con Quetura: 25,1-6) y de los ismaelitas (descendientes de Abrahán y Agar: 25,12-18). Lot escoge la vega del Jordán y se va hacia levante, estableciéndose en Sodoma (cf. 13,11-12; 14,12; 19,1), en la frontera de la tierra prometida. La ciudad de Sodoma será escenario de varios acontecimientos en los que aparecen implicados Abrahán y Lot (cap. 14 y 19). La referencia a los habitantes de Sodoma (13,13) –presagio del destino fatal que les aguarda (cap. 19)– contrasta con las promesas a Abrahán, augurio de la tierra espaciosa y de la descendencia numerosa que le esperan (13,14-17).

Con la noticia de viaje del v. 18 se cierra la primera parte del itinerario de Abrahán. En la región de Hebrón, transcurrirá una buena parte de la vida del patriarca.

2°. Dos alianzas y un *intermedio* (15-17)

Entre la primera y la segunda alianza de Dios con Abrahán (cap. 15 y 17), media la intervención de Sara ante Abrahán (cap. 16), una especie de contrapunto en el conjunto de la sección.

*Gn 15* es un texto central en la Historia de Abrahán y un punto relevante en su itinerario espiritual[58]. Consta de dos escenas: la primera (v. 1-6) culmina en la declaración del narrador de la fe de Abrahán; la segunda (v. 7-18), en un rito y una fórmula de alianza. En ambas, son fundamentales las promesas de una descendencia (v. 5) y de la tierra (v. 18-21). La *fe* de Abrahán no parece exenta de dudas (v. 2.8). Dios le había prometido una descendencia, pero lo cierto es que el hijo tan esperado no termina

[58] Texto central también en el Pentateuco, según J. Ha (*Genesis 15. A Theological Compendium of Pentateuchal History* [BZAW 181], Berlin 1989) y T. Römer (Recherches actuelles sur le cycle d'Abraham, en A. Wénin [ed.]), *Studies in the Book of Genesis* [n. 14], 179-211 [198-210]). Emparentado con la Historia Deuteronomista, según M. Anbar (Genesis 15: A Conflation of Two Deuteronomic Narratives, *JBL* 101, 1982, 39-55).

de llegar; y lo mismo ocurre con la promesa de la tierra. Por primera vez, se aborda el tema del retraso en el cumplimiento de las promesas (v. 13-16). La reafirmación de las promesas, por parte de Dios, hizo recapacitar a Abrahán, que reafirmó su fe en Yahvé (v. 6)[59]. La *alianza* de Yahvé con Abrahán (es la primera vez que suena el término *berit* [«alianza»] en la historia del patriarca) tiene como núcleo la promesa divina: «Aquel día Yahvé hizo alianza con Abrahán en estos términos: 'A tu descendencia daré esta tierra'» (v. 18*). Yahvé no pone condiciones ni exige nada a cambio.

Las promesas de Gn 15 no son mera continuación de las de Gn 12-13, sino más bien un replanteamiento y una profundización teológica de aquéllas. Tanto por su estilo y forma como por su desarrollo temático, Gn 15 se distingue claramente de los capítulos precedentes. Representa un episodio singular y aparte de la Historia de Abrahán. Las alusiones al éxodo (v. 7.13-16) conectan la Historia de Abrahán con la Historia del éxodo. Las auto-presentaciones de Dios en Gn 15,7 y Ex 3,6 son recíprocas: a Abrahán, Dios se presenta como *Yahvé* («Yo soy Yahvé») y, a Moisés, como *el Dios de Abrahán* («Yo soy el Dios de Abrahán...»)[60].

Con *Gn 16* vuelven a primer plano los problemas familiares, característicos de la Historia de Abrahán (Gn 12-13), un tanto marginados en los cap. 14-15. Abrahán y Sara llevan ya diez años en Canaán (16,3) y continúan sin hijos, a pesar de las promesas divinas. Cansada de tanto esperar –desconfiando de la promesa–, Sara propone a Abrahán tener un hijo por medio de Agar, la esclava egipcia. Abrahán acepta la propuesta. Pero, apenas concibe Agar, surgen las desavenencias entre ella y su señora. Maltratada por Sara, Agar huye de casa (16,4-6). Los v. 1-6 y 15 se desenvuelven en casa de Abrahán –probablemente en Hebrón (cf. 13,18 y 18,1)– y los v. 7-14 en el desierto. En éstos, la presencia divina es determinante, mientras que en aquéllos se siente la lejanía de Dios. En el Génesis, el desierto sólo juega un papel significativo en la historia de Agar (cap. 16 y 21,9-21), a diferencia del Éxodo-Deuteronomio, donde su protagonismo es mucho mayor.

[59] Cf. F. García López, Abraham, amigo de Dios y padre de los creyentes, en AA. VV., *Creyentes ayer y hoy* (TeD 15), Salamanca 1998, 53-76 (60-64).

[60] Cf. K. Schmid, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zu doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999, 249.

Agar es la primera persona del Pentateuco que encuentra a Dios en el desierto; Moisés será la segunda. La historia de Agar es paralela, en muchos aspectos, a la de Moisés. Ambos huyen *(barah)* al desierto para escapar de las amenazas (Gn 16,6-7; Ex 1,11-12; 2,15). Allí encuentran al mensajero de Dios (Gn 16,7-8; Ex 3,2), que les manda volver al punto de partida (Gn 16,9; Ex 3,10) y les transmite una palabra de promesa (Gn 16,10-12; Ex 3,12). En sendos relatos, cobra especial relieve el nombre de Dios: *'El-Roy*, en Gn 16,13-14; *Yahvé*, en Ex 3,13-15[61].

El entronque en la familia de Abrahán sitúa a Agar en la esfera de la promesa. Dios hace extensiva a su hijo la promesa de una descendencia numerosa, como lo hiciera con Abrahán (Gn 16,10; cf. 17,2.20; 22,17). La lista de las doce tribus que descienden de Ismael (25,12-16; cf. 17,20) confirma el cumplimiento de esta promesa. ¿Será Ismael el heredero, el hijo de la promesa?

Entre el nacimiento de Ismael (16,16) y el anuncio del nacimiento de Isaac (17,1.15-21.24) median trece años. Si ya entonces Sara desconfiaba de la promesa, ahora el escepticismo se apodera también de Abrahán: «¿Un centenario va a tener un hijo y Sara va a dar a luz a los noventa?» (17,17). Ante este panorama, se comprende la insistencia de Dios en la promesa. Nada menos que cinco discursos divinos seguidos –un dato sin parangón en la historia de Abrahán– volverán una y otra vez cargados de promesas a Abrahán y Sara. Las promesas divinas se presentan ante todo como una alianza: «Ésta es mi alianza contigo: Serás padre de muchedumbre de pueblos» (17,4).

*La alianza del cap. 17* recuerda la del cap. 15, aunque existen diferencias significativas entre ambas. En 15,7-19, las promesas proceden de Yahvé (el v. 7 presupone que Dios se ha mostrado a Abrahán como Yahvé), mientras que en 17,1 la fuente de las promesas es *'El Saday* (este texto forma parte de una serie que da por sentado que Dios sólo era conocido por los patriarcas como 'El Saday[62]). Por otro lado, en 15,18 la promesa se refiere principalmente a la tierra; en el cap. 17, a los descendientes (la promesa de la tierra se subordina a la de la posteridad; las referencias a la multiplicación y a la fecundidad [17,2.6] re-

[61] Cf. T.B. Dozeman, The Wilderness and Salvation History in the Hagar Story, *JBL* 117, 1998, 23-43; T. Römer, Isaac et Ismaël, concurrents ou cohéritiers de la promesse?, *ETR* 74, 1999, 161-172.

[62] Cf. Gn 17,1; 28,3; 35,11; 43,14; 48,3; 49,25; Ex 6,3.

miten a 1,22.28; 8,17; 9,1). A Abrahán y sus descendientes, Dios promete «ser su Dios» (17,7-8). Además, la alianza del cap. 17 comporta un requisito: la circuncisión, como signo de la alianza y como lazo permanente con Dios (v. 10-14). En esto, se asemeja a la de Noé (9,8-17), donde el arco iris era el signo de la alianza.

El último discurso divino (v. 19-21), en respuesta a Abrahán (v. 17-18), despeja una incógnita importante: la alianza propiamente dicha atañe a Isaac, el hijo de Sara. Ismael será también objeto de las bendiciones divinas, pero se establecen diferencias entre ambos. La alianza de Dios con Abrahán sienta las bases sobre las que surgirá la nación. Sin nacimiento de Isaac, no habrá Jacob / Israel. ¿Se cumplirá la promesa? ¿Tendrá un hijo un centenario y dará a luz una nonagenaria? Son preguntas que quedan flotando tras la lectura de Gn 17, en espera de una respuesta.

3º. Anuncio y nacimiento de Isaac (18-21)

La «unidad literaria» de *Gn 18-19* está avalada por la continuidad de los protagonistas (sobre todo de los visitantes, que son los mismos en los cap. 18 y 19, pero también de Abrahán y Lot, presentes en ambos capítulos) y por el espacio temporal y local (de día en Mamré y de noche en Sodoma, localidad situada a la vista: 18,16). Personajes y acontecimientos se hallan trabados en una misma secuencia narrativa que se desarrolla en un tiempo y lugar bien definidos. Es el día más ampliamente relatado de toda la Historia de Abrahán, lo que acentúa su importancia; en él, se anuncia el nacimiento de Isaac.

La narración consta de cinco partes: 1ª) Llegada de unos visitantes a Mamré, hospitalidad de Abrahán y anuncio del nacimiento de Isaac (18,1-15). 2ª) Partida de los visitantes e intercesión (de tipo profético) de Abrahán por Sodoma (18,16-33). 3ª) Llegada de los visitantes a Sodoma, hospitalidad de Lot, pecado de los sodomitas e intercesión de Lot (19,1-23). 4ª) Destrucción de Sodoma y Gomorra (19,24-29). 5ª) Moab y Amón, hijos de Lot (19,30-38). Varios autores sostienen que la 2ª parte (18,16-33) ha sido añadida tardíamente, mientras que otros la consideran esencial a la trama narrativa. Se discute también si 18,1 es la continuación original de 13,18. Sea lo que fuere de estas cuestiones, el paralelismo de 18,1ss // 19,1ss (escenas de hospitali-

dad) y de 18,23-33 // 19,18-22 (plegarias de intercesión) refuerzan la «unidad literaria» de los cap. 18-19[63].

En la narración, dominan los temas de la muerte y la vida. La esterilidad de Sara y la destrucción de Sodoma representan los polos opuestos de la concepción del hijo de Abrahán y Sara, por un lado, y de la salvación de Lot del cataclismo y del nacimiento de sus hijos, por otro. Por encima de todos estos acontecimientos descuella Yahvé, que promete poner fin a la esterilidad de Sara en un plazo preciso (18,13) y que castiga el pecado, a la par que perdona y salva, recreando nueva vida. La destrucción de Sodoma y Gomorra (Yahvé hizo llover sobre ambas ciudades azufre y fuego desde el cielo: 19,24), de la que Dios salva a Lot, recuerda la destrucción del diluvio, cuando se abrieron las compuertas del cielo y estuvo lloviendo sobre la tierra durante cuarenta días con sus noches (Gn 7,11-12), pereciendo toda la humanidad, salvo Noé. Gn 19,29 trata de armonizar estos dos acontecimientos: Dios «se acordó» de Abrahán, como también se «acordó» de Noé (Gn 8,1) (consultar Lc 17,26-32).

Reafirmada la promesa del hijo de Abrahán y Sara y señalado el plazo en que sucederá (cf. 17,15-21; Gn 17,15-16.19; 17 generalmente se considera posterior a 18,1-15), ya sólo falta la notificación del cumplimiento de lo prometido: Gn 21,1-8 relata el *nacimiento de Isaac*. Con este relato y el de la expulsión de Ismael (21,9-21), enmarcados por dos episodios referentes a Abrahán y Abimelec (20; 21,22-34), comienza a realizarse el cumplimiento de las promesas del hijo / heredero. Si el nacimiento de Isaac da cumplida respuesta a lo anunciado en 17,15-21 y 18,10-14 (comparar de modo especial 21,1 // 17,16a; 18,10; 21,2 // 17,21; 18,10-11; 21,3 // 17,19; 18,12), con la expulsión de Ismael se despeja definitivamente la cuestión del heredero. Isaac será el continuador de la descendencia de Abrahán (21,12). Isaac era para Abrahán algo más que un don natural: «¡Quién le hubiera dicho a Abrahán que Sara iba a criar hijos!» (21,7). Isaac era el fruto de un milagro de Dios, el verdadero hijo de la promesa, en quien se encerraba toda la salvación divina. La promesa divina alcanza también a Ismael, pero de distinto modo. Ismael será el antepasado de las tribus del desierto (21,17-18; 16,12; 17,20).

[63] Cf. R.I. Letellier, *Day in Mamre, Night in Sodom. Abraham and Lot in Genesis 18 and 19* (BIS 10), Leiden 1995; W.W. Fields, *Sodoma and Gomorrah: History and Motif in Biblical Narrative* (JSOT SS 231), Sheffield 1997.

Las relaciones entre *Abrahán y Abimelec* ponen de manifiesto dos cosas: primera, que la bendición divina alcanza a otros pueblos a través de Abrahán. Gracias a la intercesión de Abrahán (de tipo profético, como la de Sodoma), Abimelec recupera la salud (20,17-18) y, por medio de la alianza con Abrahán (21,22-34), trata de asegurarse la bendición divina (cf. v. 22-23). Segunda, que la promesa de la tierra empieza a materializarse y a cobrar cuerpo cuando Abimelec ofrece a Abrahán su territorio para que se establezca donde más le agrade (20,15) y, sobre todo, cuando reconoce a Abrahán los derechos sobre el pozo que ha excavado en Berseba (21,25-31).

Tras el nacimiento y el destete de Isaac, se podían dar por superados todos los obstáculos relativos al hijo / heredero de Abrahán y Sara. No obstante, aún quedaba la prueba decisiva.

### 4°. En el monte de la visión (22,1-19)[64]

Con el relato del sacrificio de Isaac, uno de los pasajes más bellos y profundos del Antiguo Testamento, culmina el itinerario espiritual de Abrahán. Los tres días de camino (v. 4) hasta llegar al monte (v. 3), donde ofrecerá un sacrificio a su Dios, evocan las tres jornadas de Moisés para dar culto a Dios en una montaña (Ex 3,12.18). A Abrahán se le puede aplicar lo que Orígenes escribió de Moisés: «la meta y la perfección de su vida tenían por escenario las alturas» (*Homilía sobre Num 27,12*).

Abrahán camina silencioso con su hijo, sin quejarse ni protestar, a pesar de que la prueba parece un contrasentido. Pues, ¿cómo se explica que el Dios que hizo que naciera Isaac mande ahora a Abrahán que se lo sacrifique? Isaac interroga a su padre sobre el cordero para el holocausto (v. 7), a lo que Abrahán responde: «Dios proveerá» (v. 8). Por evasiva que pueda parecer, esta respuesta encierra una convicción profunda por parte de Abrahán, pues equivale a decir que el asunto está en las manos de Dios. De Él partió la iniciativa del sacrificio y a Él corresponde la última palabra. La respuesta de Abrahán implica la inmolación espiritual de Isaac.

[64] Cf. F. García López, Gn 22, entre la interpretación histórico-crítica y la literario-teológica, en F. García López-A. Galindo García (eds.), *Biblia, Literatura e Iglesia* (BS 169), Salamanca 1995, 47-62; Id., Le sacrifice d'Isaac. Étude littéraire et theologique de Gn 22,1-19, *Transversalités* 62, 1997, 199-217; V. Morla Asensio, Interpretación literaria de Gn 22, en *Biblia, Literatura e Iglesia*, 63-82.

Como cualquier padre, Abrahán estaría tentado a aferrarse a su hijo y a negarse a sacrificarlo. De haber actuado así, habría mostrado que el apoyo de su fe no estaba en Dios, sino en su hijo; habría preservado a su hijo, pero no habría garantizado el futuro prometido por Dios. De Isaac podía nacer un pueblo, pero no sería el pueblo de la promesa y de la bendición de Dios. Confiando en las promesas divinas, Abrahán renuncia a la lógica humana. Aceptando sacrificar a su hijo, renuncia al fruto mismo de la promesa y prueba que su fe es auténtica, que se apoya únicamente en Dios.

La meta del itinerario de Abrahán invita a volver la vista al punto de partida. En ambos casos, Dios le manda salir de su tierra e ir al lugar que Él le indicará (12,1; 22,2). Si, en el primer momento, Abrahán no puso objeción alguna a Dios, tampoco ahora. Dios le pidió entonces que renunciara a todo su pasado; ahora le pide que renuncie a todo su futuro. Al comienzo, antes de iniciar el viaje, Dios le prometió un futuro lleno de bendiciones (12,2-3); al final, tras la realización del viaje y la superación de la prueba, Yahvé jura por su nombre que multiplicará los descendientes de Abrahán y que en su descendencia serán bendecidos todos los pueblos de la tierra (22,15-18). Es la promesa más solemne de todas cuantas haya hecho a Abrahán, pues sólo en ella jura Yahvé en señal de garantía. Los descendientes de Abrahán recordarán más de una vez este juramento (cf. Gn 26,3; 50,24).

Con esta promesa solemne de Dios, se corona el singular itinerario de Abrahán. De ahora en adelante, en lo que resta de la Historia de Abrahán, cesarán los discursos divinos.

c) *Conclusión (22,20-25,11)*

Abrahán y Sara ya pueden desaparecer y dejar paso a la generación de Isaac. Así ocurre y así lo cuentan los textos: muerte de Sara (cap. 23), matrimonio de Isaac (cap. 24), traspaso de la herencia a Isaac y muerte de Abrahán (25,1-11).

Si la muerte de Abrahán y Sara ponen fin a la historia familiar de la pareja, el matrimonio de Isaac con Rebeca sienta las bases de un nueva historia familiar, continuación de la anterior. Más que cerrar herméticamente la historia de Abrahán y Sara, Gn 22,20-25,11 pasa progresivamente de ésta a la de Isaac.

Gn 22,20-24 se abre con una fórmula temporal (v. 20a), similar a las del comienzo de Gn 15 y 22. Dada la importancia de

las indicaciones temporales, esta fórmula no debe pasar desapercibida, pues marca el umbral entre lo que precede y lo que sigue[65]. Así lo confirma la breve nota sobre los descendientes de Najor (v. 20b-24). Aunque los nombres de Najor y Milca (v. 20b) remiten a Gn 11,29, su función aquí consiste más bien en introducir la familia de Rebeca, la futura esposa de Isaac. Estos dos nombres, más los de Betuel y Rebeca (v. 22-23), reaparecen varias veces en el cap. 24 (cf. v. 15.24.47.50).

La adquisición de un sepulcro en Macpela (23,3-18) se encuadra entre la muerte de Sara (23,1-2) y su sepultura (23,19). Como punto final, se subraya el hecho de que el lugar pasó a ser propiedad de Abrahán (23,20). Este dato tiene gran importancia, pues representa el primer título de propiedad sobre la tierra prometida. Si la promesa de una descendencia ya se ha verificado, comienza a realizarse la promesa de la tierra.

El relato del cap. 24 –el más largo y uno de los más hermosos del Génesis– gira en torno a la idea de ir y tomar mujer para Isaac. Tal es la misión de Abrahán a su criado, que a su vez la pone en manos de Dios, sabiendo que de Él vendrá el éxito de la misma. Se trata de una misión muy importante, puesto que la continuidad de la Historia de Abrahán no sólo depende del hijo de la promesa, sino también de la futura esposa de Isaac. Realizado el matrimonio (v. 67), Abrahán considera que ha llegado el momento de nombrar a Isaac heredero universal de sus bienes (25,5).

El final de la Historia de Abrahán se parece en varios aspectos al final de la Historia de David. De los dos se dice que son viejos, «de edad avanzada» (Gn 24,1; 1 Re 1,1). En ambos casos, la sucesión se halla ligada a su edad avanzada[66]. La historia de Abrahán se cierra con una nota sobre su muerte y la sepultura del patriarca por sus hijos, en el lugar adquirido por Abrahán para enterrar a Sara (25,7-10). Un final prácticamente idéntico aguarda a las historias de Isaac (35,27-29) y de Jacob (49,29-33; 50,13).

[65] Cf. J.P. Fokkelman, Time and Structure (n. 51), 103.

[66] Cf. F. García López, Del «Yahvista» al «Deuteronomista». Estudio crítico de Génesis 24, *RB* 87, 1980, 532-533; S.M. McDonough, «And David Was Old, Advanced in Years»: 2 Sam XXIV 18-25, 1 Kings I 1, and Genesis XXIII-XXIV, *VT* 49, 1999, 128-131.

### 3. *Toledot de Ismael (25,12-18)*

Concluida la Historia de Abrahán, se aborda la de sus dos hijos, comenzando con el primogénito (25,12-18) para continuar con la del menor (25,19-35,29). En el primer caso, se trata fundamentalmente de unas notas genealógicas, mientras que en el segundo se expone una amplia historia.

Los pocos datos de Gn 25,12-18 sobre Ismael vienen a refrendar y completar lo dicho acerca de él a lo largo de la Historia de Abrahán. La lista de las doce tribus ismaelitas (v. 12-16) confirma el cumplimiento de la promesa (cf. 17,20). Las noticias relativas a los años de vida de Ismael y a su muerte (v. 17) encuentran su correspondencia más próxima en lo que se dice acerca de Isaac en 35,28-29a. Se pone de manifiesto una vez más (cf. 16,15-16 // 21,3.5) un cierto paralelismo entre los dos hermanos. La instalación de las tribus ismaelitas en el desierto, en una zona alejada de sus hermanos (v. 18), remite a lo indicado en 16,12. Al igual que ya ocurriera con Lot, y como sucederá con Esaú (36,6-8), Ismael se instala en una región fuera de los límites de la tierra prometida.

### 4. *Toledot de Isaac. Historia de Jacob (25,19-35,29)*

La sección comienza con algunos datos familiares de Isaac y Rebeca (25,19-20; cf. 21,1-5; 24,15.29.67) y termina con el relato de la muerte y sepultura de Isaac (35,28-29). A pesar de este comienzo y de este final, el protagonista principal no será Isaac, sino sus descendientes Esaú y Jacob, en especial este último. A Isaac sólo se le dedica el cap. 26, excéntricamente insertado en la Historia de Jacob[67].

En los estudios histórico-críticos clásicos, la Historia de Jacob se interpreta como el resultado de la unión redaccional de diversos grupos de narraciones primitivamente independientes[68]. En los estudios histórico-críticos recientes, en cambio, se

[67] Según A. Marx (Genèse 26,1-14a, en J.-D. Macchi-T. Römer [eds.], *Commentaire à plusieurs voix de Gen. 25-36* [FS. A. de Pury], Genève 2001, 22-33), Gn 26 es un midrás de Gn 12, enriquecido con elementos tomados de Gn 20; 22 y 24. Su inserción abrupta entre los cap. 25 y 27 subraya el contraste entre el Isaac preocupado por la paz (Gn 26) y el Isaac causante del antagonismo entre Israel y Edón (Gn 27).

[68] Gunkel (*Genesis*, Göttingen 1977⁹ [1901¹], 291-293) distingue cuatro grupos de textos: el ciclo de Esaú-Jacob (25,19-34; 27,1-28,9; 32-36*), el ciclo de

defiende la existencia de *una gesta unificada*, desde sus mismos orígenes, que abarca desde el nacimiento y primeros encuentros entre Jacob y Esaú (25,21-34; 27,1-45), pasando por el relato de Betel (28,10-12.17-22*) y los encuentros de Jacob-Labán (29,1-32,1), hasta la vuelta de Jacob a Canaán (32,2-9.14-33,20; 35,1-8.16-20)[69]. Y en los estudios literarios de tipo sincrónico, la Historia de Jacob se trata como una unidad, estructurada en forma concéntrica[70].

La Historia de Jacob se compone de tres actos: el primero y el tercero se desenvuelven en Canaán y sus protagonistas son Jacob y Esaú; el segundo tiene por escenario Jarán y por protagonistas a Jacob y Labán. Los tres actos se hallan trabados por el itinerario de la huida y del retorno de Jacob. En el trayecto desde Canaán hasta Jarán destaca Betel, lugar de encuentro entre Dios y Jacob (28,11-22). Asimismo, en el camino de vuelta sobresale Penuel, donde Dios se aparece misteriosamente a Jacob y lucha con él (32,22-32). El ciclo de Jacob-Labán se inserta en medio del de Jacob-Esaú (25-28* // 29-31 // 32-33).

### a) *Jacob en Canaán. Huida a Jarán (25,21-34; 27-28)*

Desde el episodio inicial (25,21-26), pasan a primer plano los conflictos entre Esaú y Jacob. Apenas se anuncia la concepción de los mellizos, se advierte que chocan en el seno materno (25,22). Un oráculo de Yahvé interpreta los hechos y predice el futuro: entre Esaú y Jacob reinará la rivalidad; el menor domi-

Jacob-Labán (29-31), los relatos sobre los lugares de culto fundados por Jacob (28,10-22; 32,2-3.22-32; 35,1-7.14-15) y el relato sobre el nacimiento de los hijos de Jacob (29,31-30,24).

[69] Cf. A. de Pury, *Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob. Genèse 28 et les traditions patriarcales* (EB), Paris 1975; Id., La tradition patriarcale en Genèse 12-35, en A. de Pury (ed.), *Le Pentateuque en question* (n. 9), 259-270 (266-267); E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984, 204-270; D.M. Carr, *Reading the Fractures* (n. 1), 248-271.

[70] M. Fishbane (Composition and Structure in the Jacob Cycle [Gen. 25:19-35:22], *JJS* 26, 1975, 15-38 [23-25]) reconoce que Gn 26 y 34 son contextualmente anómalos, pero observa que ambos capítulos han sido integrados simétricamente y funcionan como interludios en el conjunto de la narración; ver también J.P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis* (n. 2), 83-241; S.D. Walters, Jacob Narrative, en D.N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary* 3, New York-London 1992, 599-608; G. Fischer, Jakobs Weg zum Angesicht des Bruders, en J.A. Loader-H.V. Kieveler (eds.), *Vielseitigkeit des Alten Testaments* (FS.G. Sauer), Frankfurt am Main 1999, 35-48.

nará al mayor (25,23). Veladamente, se alude a las promesas divinas: Esaú y Jacob se convertirán en dos naciones.

La compraventa de los derechos de primogenitura (25,27-34) es un primer indicio de la victoria del menor sobre el mayor. A su vez, el nombre de Edón (v. 30) apunta a la dimensión de Esaú como pueblo. Las preferencias de Isaac por Esaú y de Rebeca por Jacob (v. 28) aumentarán las divisiones y los conflictos entre los dos hermanos, como se pondrá de manifiesto en el cap. 27.

La clave de Gn 27 está en la lucha por la bendición. La bendición del padre moribundo a sus hijos –una escena típica, que se repite varias veces en el Antiguo Testamento– tiene un carácter ritual. Antes de pronunciar las palabras de la bendición, se ejecutan diversos ritos: llamada del padre, identificación del que va a ser bendecido, aportación de comida para fortalecer al que bendice, acercamiento del hijo y beso del padre. La intervención inesperada de la madre crea una tensión y provoca un desenlace completamente distinto del previsto. Instigado por Rebeca, Jacob engaña a su padre y se beneficia de la bendición paterna destinada en principio a Esaú. Los esfuerzos de éste por arrancarle una nueva bendición a su padre desembocan en una especie de «bendición» paralela (comparar los v. 39-40 con los v. 27-29), que, más que bendecir a Esaú, confirma la bendición de Jacob.

En Gn 25,21-26.27-34; 27, Esaú y Jacob no sólo aparecen como dos hermanos, sino también como dos pueblos (Edón e Israel), dos clases sociales (cazador y pastor / agricultor) y dos regiones (una fértil y otra estéril). Los tres episodios se prestan a diferentes lecturas. Teniendo en cuenta la identificación de Esaú con Edón (25,30) y más tarde de Jacob con Israel (32,29; 35,10), las bendiciones de 27,28.39 llevan a pensar respectivamente en el desierto de la Transjordania y en la Palestina «que mana leche y miel». A su vez, la idea de «servir al hermano» y de «sacudir el yugo de su cuello» (25,23; 27,29.40) evoca lo ocurrido entre Edón e Israel en tiempos de David y Salomón (cf. 2 Sam 8,12-14; 1 Re 11,14-25).

El engaño de Jacob a su padre y el robo de la bendición paterna generan el odio de Esaú hacia Jacob y la consiguiente huida de éste (27,40-45). (En 27,46-28,9 + 26,34-35, se reinterpreta la decepción de Isaac recurriendo al motivo de las mujeres extranjeras de Esaú; es una tradición diferente, que ni siquiera alu-

de a la rivalidad entre los dos hermanos). La noticia de la salida de Jacob hacia Jarán en 28,10 enlaza con 27,43-44.

El sueño de Jacob en Betel (28,11-22) es un episodio trascendental en la vida del patriarca. La escalinata por la que suben y bajan los ángeles conecta el cielo con la tierra; muestra simbólicamente la accesibilidad de la presencia y de la ayuda divina. Yahvé, el Dios de Abrahán y el Dios de Isaac, está sobre la escalinata y hace diversas promesas a Jacob, coincidentes en buena medida con las hechas a sus padres (v. 13-14). La promesa de un acompañamiento y protección en el camino y de volverle a la tierra que ahora tiene que dejar es en parte novedosa (v. 15). A ella alude directamente el voto de Jacob (v. 20-22). La misma promesa volverá a sonar en 31,3.13.

b) *Jacob en Jarán. Huida a Canaán (29,1-32,3)*

La sección central relata la llegada de Jacob a Jarán y su estancia en casa de Labán durante veinte años (31,38-41). El relato se abre con una «escena típica»: el encuentro de Jacob con Raquel junto a un pozo (29,1-14; cf. Gn 24 y Ex 2,15-22)[71]. Allí acude también Labán, cuyo protagonismo a lo largo de la sección es decisivo. Es un encuentro cordial, en el que todo discurre conforme a la promesa divina (28,15.20).

No obstante, las relaciones entre Jacob y Labán cambiarán pronto. Apenas ha transcurrido un mes (29,14b), Labán ofrece un salario a Jacob por su trabajo. Acuerdan siete años de trabajo para poder casarse con Raquel, de la que Jacob se había enamorado. Pero, llegado el día de la boda, Labán engaña a Jacob (es la historia del engañador engañado: cf. Gn 27), que tendrá que desposarse con Lía y esperar otros siete años para poder hacerlo con Raquel (29,16-30).

Sigue el relato del nacimiento de los hijos (29,31-30,24). En la estructura general del ciclo, ésta es la pieza central: está en el corazón de la historia de Jacob-Labán, situada a su vez en medio de la historia de Jacob-Esaú. Los doce hijos de Jacob (11 hijos más una hija, Dina) son fruto de la unión con sus dos mujeres y con las criadas de éstas. El relato es bastante artificial. El

[71] Cf. F. García López, Genèse 29,1-14: La rencontre de Jacob avec Rachel et Laban, en J.-D. Macchi-T. Römer (eds.), *Commentaire à plusieurs voix de Gen. 25-36* (FS. A. de Pury), Genève 2001, 87-94.

nacimiento de cada uno de los hijos da pie a Lía y Raquel para expresar sus rivalidades y los problemas matrimoniales, sintetizados en la fórmula inicial del v. 31: «Lía no era amada... y Raquel era estéril». Como ocurriera ya en el caso de Jacob-Esaú, Dios no permanece ajeno a los problemas. De ahí, su implicación en el nacimiento y nombre de los hijos, expresada mediante una serie de juegos de palabras o asonancias (que no etimologías auténticas). La intervención divina se presenta como decisiva en cada caso.

La narración no está exenta de cierta ambigüedad. Salta a primer plano la condición de «hijos», pero, en el fondo, late la idea de «tribus», si bien es cierto que las alusiones de Gn 29,31-30,24 son personales (no tribales, como en Gn 49 y Dt 33). Los lazos que unen a las tribus de Israel son principalmente religiosos, geográficos y políticos, pero aquí se juega también con los biológicos.

El nacimiento de José (30,22-24) se presenta como la ocasión propicia para que Jacob vuelva a su país (30,25s; Benjamín nacerá en Canaán: 35,16-20). Jacob expone a Labán su intención de retornar, pero éste le presiona para que siga a su servicio. Labán le invita a poner un precio a su trabajo (30,27-28), pero Jacob le hace una contrapropuesta sobre el ganado que Labán acepta. Por procedimientos un tanto oscuros y extraños, Jacob se enriquece considerablemente (30,29-43), provocando el recelo de los hijos de Labán y del mismo Labán hacia Jacob (31,1-2). Por otro lado, Dios manda a Jacob volver a su tierra nativa (31,3). En consecuencia, Jacob decide escapar, sin contar con Labán (31,4-18). Informado de la huida de Jacob, Labán lo persigue, dándole alcance en Galaad, cerca de Canaán. Allí, tras un intercambio de acusaciones (31,19-43), hacen las paces y sellan un pacto. Lo que bien comenzó (29,1-14), acaba bien (31,44-54). Labán se despide de sus hijas y nietos y vuelve a casa (32,1). Concluye así la historia de Jacob-Labán.

En el camino de vuelta a Canaán, Jacob se encuentra con unos ángeles / mensajeros de Dios en Majanaín (32,2-3). El regreso de Jacob está enmarcado entre una orden divina (31,3; cf. 31,13) y una aparición de Dios, que recuerda la de Betel (28,11-22). Si la aparición en Betel invitaba a Jacob a confiar en la protección divina, la de Majanaín lleva implícita esta misma invitación. Majanaín es un lugar sagrado y goza de la protección divina.

### c) *Encuentro de Jacob con Esaú y estancia en Canaán (32,4-35,29)*

A partir de 32,4 reaparece el nombre de Esaú (ausente en 28,10-32,3) y las referencias geográficas a él ligadas. De este modo, la Historia de Jacob entra en la recta final. El tercer acto tiene como centro el encuentro entre Jacob y Esaú (33,1-17), preparado por los episodios de 32,4-32 y seguido por los de Jacob en Canaán (33,18-35,29).

Después de veinte años de separación, Jacob no puede saber cómo va a reaccionar su hermano. Por eso envía unos mensajeros a Seír, en Transjordania, para informar a Esaú de su llegada y tratar de obtener su favor (32,4-6). Los mensajeros vuelven con noticias poco tranquilizadoras (32,7). Presa del miedo, Jacob divide sus gentes y sus posesiones en «dos campamentos» (= «*Majanaín*»: 32,8-9), implora la ayuda divina (32,10-13) y envía algunos regalos a su hermano (32,14-22). El paso del Yaboc con sus mujeres, durante la noche, refleja su inquietud de ánimo (32,23-24).

Allí, en el Yaboc, un «hombre» lucha con Jacob durante toda la noche hasta la aurora (32,25-33). La identidad de este «hombre» está envuelta en el misterio, como ocurre con todo el relato. El pasaje presenta los rasgos característicos del «relato popular típico»: cambio de lugar, lucha del héroe con el antagonista, lesión corporal y victoria del héroe, con la que pone fin a la mala suerte[72].

La clave de Gn 32,25-32 está en el diálogo de Jacob con aquel ser misterioso y en los nombres de Israel y Penuel (v. 27-31). El «'hombre' sin nombre» simboliza a cada una de las personas con las que Jacob ha luchado (Esaú, Isaac, Labán). El que aparece como «hombre», al comienzo del relato, resulta ser «Dios», al final del mismo; pues ¿dónde más luchó Jacob con Dios? A partir de este momento, Jacob se llamará «Israel», nombre que se reinterpreta en relación con la lucha de Jacob con Dios y con los hombres. La lucha personal de Jacob prefigura el destino nacional de Israel. Aunque el antagonista no revela su nombre, Jacob lo interpreta como *Penuel* (= «rostro de Dios»).

[72] Cf. R. Barthes, La lutte avec l'ange: analyse textuelle de Genèse 32. 23-33, en F. Bovon (ed.), *Analyse structurale et exégèse biblique*, Neuchâtel 1971, 27-39 (35).

Este nombre prepara el encuentro con Esaú, de quien Jacob dice que «ver su rostro es como ver el rostro de Dios» (33,10). La experiencia en el Yaboc hace que Jacob renazca como Israel. El cambio de nombre denota el cambio de identidad y destino. Terminada la noche, al surgir el sol, Jacob resurge como un nuevo ser.

En contra de lo que Jacob se había imaginado, su encuentro con Esaú fue de lo más cordial y fraterno (33,1-17). Las muestras de afecto de Esaú (salió corriendo a recibirlo, lo abrazó, se le echó al cuello y lo besó llorando: v. 4) evocan el encuentro del padre con el hijo pródigo (cf. Lc 15,20). Esaú no le recuerda el robo de la primogenitura ni otros actos desagradables. Jacob, por su parte, guarda silencio. En realidad, el Israel de la historia nunca reconoció la prioridad de Edón. Después del encuentro, cada uno sigue su camino: Esaú hacia Seír (33,16) y Jacob hacia Sucot, donde se afincó (33,17).

Los últimos episodios de la Historia de Jacob (33,18-35,29) están trabados por una serie de viajes de Jacob dentro de la tierra de Canaán: primero va a Siquén (33,18-20; el cap. 34 es una «digresión»), luego a Betel (35,1-15), de donde parte para Efrata (35,16: aquí nace Benjamín y muere Raquel: 35,17-20) y de allí para Migdal Eder (35,21; la lista de los hijos de Jacob en 35,22-26 interrumpe la cadena de viajes) y, finalmente, para Hebrón (35,27), donde –juntamente con su hermano Esaú– entierra a su padre (35,28-29).

El ciclo de Jacob-Esaú culmina con el encuentro y la reconciliación entre los dos hermanos. Lo que sigue es, en parte, una repetición y un complemento de lo anterior. En realidad, no se trata de simples reiteraciones. Cada pasaje tiene su función en el conjunto. Así, la vuelta de Jacob a Betel (35,1-16) lleva a cumplimiento el voto allí realizado (cf. 28,20-22).

La purificación de su familia y de toda su gente y la peregrinación a Betel (35,1ss) dan una imagen del nuevo Jacob. En este contexto cultual, Dios se aparece una vez más a Jacob, repite el cambio de nombre y renueva sus promesas. La promesa-bendición de crecimiento y multiplicación (35,11) recuerda la de Gn 1,28 y 9,1-7. Como Noé o Abrahán en su día, Jacob está llamado ahora a encabezar una nueva etapa de la historia, a ser cabeza de un nuevo pueblo. Por eso ya no se llamará Jacob, sino Israel. Este nombre no se explica aquí recurriendo al tema de la

lucha, como en el cap. 32, sino más bien en el sentido de que Jacob está destinado a crecer y llegar a ser un pueblo.

Con el nacimiento de Benjamín, el duodécimo de sus hijos, y la muerte de Raquel, su esposa predilecta (35,16-21), la historia de Jacob se aproxima a su final. La lista de los doce hijos de Jacob, agrupados de acuerdo con sus cuatro madres (35,22-26), confirma la promesa-bendición de crecimiento y multiplicación.

El sepelio de Isaac junta de nuevo a los dos hermanos, Esaú y Jacob, rematando de este modo la «historia de los descendientes / *toledot* de Isaac» (35,27-29; cf. 25,19ss).

La narración de la vuelta de Jacob a Canaán se asemeja en cierto modo al éxodo de los israelitas: salida de un mundo hostil, cargado de familia y riquezas, persecución, paso de un río, lucha contra unos antagonistas y llegada a la tierra. Jacob se identifica con Israel y es el arameo errante del «pequeño credo histórico» de Dt 26,5-9. A la afirmación «mi padre era un arameo errante» (Dt 26,5), siguen las afirmaciones de su descenso en Egipto y su salida de allí (26,6-9). Asimismo, a la narración del arameo errante (Gn 25-35) sigue su bajada a Egipto (Gn 37-50*), que desemboca en el éxodo (Ex 1-15).

### 5. *Toledot de Esaú / Edón (36,1-37,1)*

A diferencia de las otras fórmulas *toledot* del libro del Génesis, que sólo se emplean una vez en referencia a cada uno de los personajes, la de 36,1 se repite en 36,9, referida a Esaú / Edón. Éste y otros indicios hacen pensar que 36,9-43 es una adición o inserción tardía entre 36,1-8 y 37,1.

Tanto desde el punto de vista formal como desde el punto de vista temático, 36,1-8 y 36,9-43 se presentan como dos unidades diferentes, cada una con su fórmula inicial y conclusiva, a modo de inclusión:

| | | |
|---|---|---|
| I. | 36,1: | *weelleh toledot 'esau hu' 'edom* |
| | 8b | *hu' 'edom* |
| II. | 36,9: | *weelleh toledot 'esau 'abi 'edom* |
| | 43b | *'abi 'edom* |

Además de indicar el nombre de los hijos de Esaú, Gn 36,2-8 llama la atención sobre dos aspectos significativos de la histo-

ria de Esaú: su matrimonio con mujeres cananeas (v. 2-5) y su establecimiento en Seír (v. 6-8). Lo primero choca con la voluntad y la tradición de sus antepasados (cf. 24,3s; 28,2) y lo segundo cuadra mal con la promesa de la tierra. Este último dato es aún más evidente comparado con el comportamiento de Jacob; si se prescinde de 36,9-43 y se leen seguidos 36,8 y 37,1, el contraste es manifiesto:

36,8: *wayyeseb ʻesau behar seʻir*

37,1: *wayyeseb yaʻaqob beʼeres megure ʼabiu beʼeres kenaʻan*

Mientras que Jacob se estableció en Canaán, la tierra prometida, Esaú lo hizo en Seír, fuera de la tierra prometida. Es más, en 37,1 se dice expresamente que Canaán es la tierra que había habitado su padre. Así se pone de manifiesto por enésima vez que Jacob es el heredero de la promesa y que Esaú queda fuera del ámbito de ésta.

Por otro lado, 36,9-43 confirma el oráculo divino a Rebeca: la larga lista de descendientes de Esaú, «padre de Edón» (v. 9.43), pone en evidencia su estatura de nación (cf. 25,23), a la par que subraya los lazos que le unen con Jacob / Israel.

### 6. *Toledot de Jacob. Historia de José (37,2-50,26)*

Por su forma y contenido, en Gn 37-50 se pueden distinguir dos partes diferentes: la primera (cap. 37; 39-45) contiene el núcleo central de la Historia de José[73]. Es una narración corta, más unificada y mejor construida que las narraciones de Abrahán y de Jacob[74]. La segunda (46-50) consta de una serie de materiales dispares, redaccionalmente trabados, en los que Jacob destaca tanto y más que José; de hecho, los cap. 46-50 concluyen no sólo la Historia de José, sino también la de Jacob.

La Historia de José está impregnada de elementos culturales egipcios, pero son tan genéricos y tan difíciles de situar en un momento histórico concreto que no es extraño que los autores que lo han intentado hayan oscilado entre los ss. XIV y II

[73] E. Blum (*Die Komposition der Vätergeschichte* [n. 69], 229-263) defiende la unidad esencial de Gn 37; 39-45. La historia de Judá y Tamar (cap. 38) desentona formal y temáticamente del resto de la sección (ver, no obstante, R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981, 3-12.20).

[74] Cf. §§ I, 2; III, 1.

a.C.[75]: Las fuentes egipcias no guardan ningún recuerdo del ascenso de José en la corte del faraón. La figura de José se asemeja a la de esos héroes de la literatura novelada que alcanzan una posición elevada en un país extranjero.

La Historia de José, en fin, es «un tipo de narración que constituye la expresión de una teología. Tal narración, adecuadamente entendida, es muy distinta de lo que nos encontramos en el teatro clásico o en la novela clásica, y si tratamos de interpretarla en términos propios de estas creaciones literarias, no sólo haremos una lectura equivocada sino que iremos en contra de la esencia misma de la narración»[76].

### b) *Historia de José (37; 39-45)*

El núcleo central de la Historia de José consta de tres partes: cap. 37 / 39-41 / 42-45. La primera y la tercera giran en torno a los problemas familiares: ruptura (cap. 37) y reconciliación (cap. 42-45); la parte central (cap. 39-41), de tipo político, relata el ascenso de José al poder en Egipto; no alude para nada a los familiares de José.

#### 1°. Ruptura familiar. José, llevado a Egipto (37,2-36)

Desde los primeros versículos, en que entran en escena los personajes principales (José, su padre y sus hermanos), se barrunta ya el drama que se avecina (v. 2-3). La preferencia de Jacob por José, simbolizada en la túnica principesca (v. 3.23.31-33), genera el odio de sus hermanos (v. 4). Pero serán los sueños de José (v. 5-11), sobre todo, los que desencadenen el drama. En el mundo an-

[75] Según J. Vergote (*Joseph en Égypte: Genèse chap. 37-50 à la lumière des études égyptologiques récentes*, Louvain 1959), la Historia de José está ambientada en la XIX dinastía (1303-1200 a.C.). D.B. Redford (*A Study of the Biblical Story of Joseph [Gn 37-50]* [SVT 20], Leiden 1970) la sitúa en la época saítica (s. VII-VI a.C.). N.P. Lemche (*Die Vorgeschichte Israels. Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts v. Chr.* [BE 1], Stuttgart 1996, 47-51) sostiene que algunos elementos se explican difícilmente antes de la época persa. Para J.A. Soggin (Notes on the Joseph Story, en A.G. Auld [ed.], *Understanding Poets and Prophets: Essays in Honour of G.W. Anderson* [JSOT SS 152], Sheffield 1993, 336-349), Gn 37-50 tiene algunos rasgos característicos de la situación política de comienzos del s. II a.C.

[76] G. Josipovici, *El libro de Dios. Una respuesta a la Biblia*, Barcelona 1995, 160.

tiguo, los sueños tenían carácter oracular. A la luz de cuanto sigue, es evidente que los sueños de José preanuncian su ascenso al poder en Egipto (cap. 39-41) y la postración de sus hermanos ante él (cap. 42-45). Por eso, si la preferencia de Jacob por José suscitaba ya el odio de sus hermanos, los sueños de José provocan la envidia y aumentan el odio (cf. 37,5.11). Son el verdadero caldo de cultivo en el que se comienza a gestar el conflicto familiar.

Frente a la supuesta ambición y megalomanía de José, que pretende «reinar» y «dominar» (37,8), se alzan sus hermanos, que por diversos medios intentan impedírselo. Unos proponen matarlo, otros echarlo a una piscina o venderlo... Al final, no se sabe muy bien lo que pasó. José fue a parar a Egipto, pero no está claro si fue vendido, robado... A juzgar por las intervenciones de Rubén / Judá (v. 21-24.29-30 / 26-27) y de los ismaelitas / madianitas (v. 25.28; cf. 39,1 / 28-36), el texto no parece homogéneo. Los estudios histórico-críticos abogan por la existencia de dos fuentes (J y E) o por dos estratos paralelos: 1°) el «estrato Rubén», llamado así por ser Rubén el que propone arrojar a José a una cisterna (v. 22-24), de donde lo tomaron los madianitas (v. 28-30; cf. 40,15), y 2°) el «estrato Judá», que propone vender a José a unos ismaelitas que van a Egipto (v. 25-28; cf. 45,4-5). El primer estrato sería de origen nórdico; el segundo, de origen meridional.

### 2°. Gran visir del faraón de Egipto (39-41)

En opinión de Coats, los cap. 39-41 constituyen «una narración dentro de una narración», «una narración separada, tal vez originalmente independiente, acerca de José» [77].

El episodio de 39,7-20 guarda cierto paralelismo con el *Relato de los dos hermanos*, un texto egipcio del s. XIII a.C. En ambos relatos, una mujer casada (la de Putifar y la de Anubis respectivamente) intenta seducir a un joven honesto (José y Bata respectivamente) y, al no lograrlo, lo acusa ante su marido de agresión sexual. Varía el final de cada relato: en el segundo caso, se descubre la verdad y se castiga a la mujer, mientras que en el primero se castiga a José, sin que se sepa más de la mujer [78]. Debido al colo-

[77] G.W. Coats, Joseph, Son of Jacob, en D.N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary* 3, New York 1992, 976-981 (977.980).

[78] Cf. J.B. Pritchard, *ANET* (n. 29), 23-25; V.P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 18-50*, Grand Rapids 1995, 472.

rido egipciano de Gn 39,7-20, a la utilización del nombre de Yahvé (exclusivo de este capítulo), a la falta de una conclusión como en el *Relato de los dos hermanos* y a algunas incoherencias con el comienzo del cap. 40, varios autores piensan que Gn 39 ha sido interpolado secundariamente entre los cap. 37 y 40-41. Actualmente funciona como preludio de la sección central.

En Gn 40-41, se relatan los sueños del copero y del panadero del rey (cap. 40) y los del faraón (cap. 41). José los interpreta todos acertadamente. El copero se olvida de José (40,14s), pero no el faraón, que lo eleva al rango de Gran visir. Aunque cada capítulo introduce personajes nuevos (Putifar y su mujer, el copero y el panadero, el faraón), el auténtico protagonista es siempre José. Por mucho que pueda interesar el destino de aquéllos, lo que realmente preocupa al narrador es la suerte de José y su ascenso al poder en Egipto. Si, a su habilidad para interpretar sueños, se añaden sus cualidades personales («hermoso y de buen tipo»: 39,6; «sabio y prudente»: 41,39), parece obvio que José está tocado por el dedo de Dios. En efecto, el texto nota que Dios estaba con él y le hacía prosperar en todo cuanto emprendía (39,2-3.21-23). La interpretación de los sueños se debe a Dios (cf. 40,8; 41,16.25.28.32). Tanto Putifar como el jefe de la prisión y el faraón reconocerán que es Dios el que bendice y da éxito a José (cf. 39,2-5.21-23; 41,38-39). Por eso, los tres ponen su confianza en José: porque el espíritu de Dios está con él.

En Gn 39-41 se dan cita algunos motivos sapienciales. El relato de la mujer de Putifar, por ejemplo, ilustra muy bien los peligros de la «mujer extraña» (cf. Prov 2,16; 5,3.20; 6,24-26). A pesar de ello, no se debe exagerar el colorido sapiencial de la Historia de José. La sabiduría de José no se debe tanto al aprendizaje en una escuela –como ocurre con los consejeros egipcios– cuanto a un don de Dios. Debido a su origen divino, la sabiduría de José es superior a la de los magos y sabios del rey (cf. 41,8ss).

El soñador (cap. 37), que ya ha visto colmados sus sueños de gloria (cap. 39-41), ahora va a ver cómo sus hermanos se inclinan ante él (cap. 42-45).

### 3°. Los hermanos de José van a Egipto. Reencuentro y reconciliación (42-45)

La tercera parte (cap. 42-45) se corresponde en buena medida con la primera (cap. 37). Si antes fue José quien tuvo que

bajar a Egipto, ahora les toca el turno a sus hermanos. Los viajes de los hermanos de José desde Canaán hasta Egipto, con vuelta a Canaán, implican sucesivos encuentros con su padre Jacob y con su hermano José, en los que afloran los problemas y las tensiones familiares, que se terminan con la reconciliación definitiva (cap. 45).

Aparte de José, entre los personajes de esta sección destacan Rubén (cap. 42) y Judá (cap. 43-44), como ya ocurriera en el cap. 37, más Jacob. A ellos se suma ahora Benjamín, que no abre la boca, pero está en boca de todos. Los hermanos de José son presa de un pasado, que pesa decisivamente sobre todo lo que dicen y hacen. Se sienten culpables de lo sucedido a José (42,21) y creen que los problemas que tienen que afrontar en Egipto son el justo castigo divino por lo que hicieron con él (44,16). El recuerdo de lo sucedido a José determina también las decisiones de Jacob, en especial con relación a Benjamín. Su aferramiento al hijo pequeño condiciona, a su vez, las intervenciones de Rubén y de Judá (42,36-38; 43,3-14; 44,4-34).

También sobre José pesa el pasado. Ahora ve cómo se inclinan sus hermanos ante él (42,6; 43,28; 44,14) y los somete a duras pruebas antes de darse a conocer: los acusa de espías (42,9ss), encarcela a Simeón (42,24), los responsabiliza de robar su copa (43,15-44,17). La actuación de José parece fría y calculada, incluso vengativa. Dista mucho de la del joven ingenuo y soñador de la primera parte. No obstante, no faltan pruebas de cercanía y de comprensión hacia sus hermanos en general (cf. 43,16ss) ni ciertas muestras de debilidad por Benjamín y por su padre. Al final, prevalece la comprensión y el amor. Lo que parecía una historia de desencuentros y de rupturas termina siendo una historia de reconciliación. La intervención de Judá (44,18-34) contribuye decisivamente a la solución del conflicto.

Pero la clave de toda esta historia está al final, en 45,5-8. Al darse a conocer a sus hermanos (45,3-4), José proyecta nueva luz sobre los problemas familiares. Éstos quedan definitivamente superados cuando se contemplan desde la perspectiva divina. Lo sucedido forma parte de los planes divinos de salvación. Dios escribe recto con renglones torcidos; sus planes se cumplen por medio de y a pesar de las acciones de los hombres. Por encima de éstas, brilla siempre la soberanía divina, capaz de reconducir hacia la salvación y la vida incluso los actos más descarriados.

Con Gn 45 llega en cierto modo a su culmen la historia de José. Cuanto precede, apunta hacia aquí; cuanto sigue, de aquí deriva. El viaje de Israel / Jacob a Egipto se diferencia considerablemente del de sus hijos. A partir del cap. 46, José pierde protagonismo en favor de su padre.

c) *Jacob / Israel en Egipto (46-50)*

Los viajes de los hermanos de José a Egipto tenían como objetivo adquirir provisiones y volver lo más rápidamente posible a Canaán. El viaje de Jacob con su familia es para establecerse en Egipto. La vuelta a Canaán no se ve cercana. En este sentido, el viaje de Jacob sirve de contrapunto al viaje de sus hijos.

En los cap. 46-50, se pueden distinguir dos partes: la primera (46,1-47,27) tiene como hilo conductor el viaje de Jacob desde Canaán hasta Egipto, más concretamente desde Hebrón hasta Gosén; la segunda (47,28-50,26) gira en torno a la muerte de Jacob y de José.

1º. Desde Hebrón hasta Gosén (46,1-47,27)

Hay que remontar hasta 37,14 para saber que el viaje de Jacob, que tiene su primera escala en Berseba (46,1), comenzó en el valle de Hebrón, su residencia habitual en Canaán. El viaje se concluye con la llegada de Jacob a Egipto y su establecimiento en el territorio de Gosén (47,27). Entre ambos extremos, aparecen otras referencias al viaje (cf. 46,5-7.28-29a), que sirven para enlazar redaccionalmente las diferentes unidades de la sección: 1ª) un relato de teofanía (46,1b-4); 2ª) una lista de nombres de los que bajaron a Egipto con Jacob (46,8-27); 3ª) el relato del encuentro entre Jacob y José (46,29b-34) y el posterior encuentro con Faraón (47,1-12); 4ª) actuación de José como Gran visir (47,13-26).

El relato de *teofanía de Gn 46,1b-4* carece de paralelos en la Historia de José; pasajes similares sólo se encuentran en Gn 12-36. Su inserción aquí parece secundaria (46,5 engancha directamente a 45,27s). En el discurso divino del v. 3 destacan las promesas de Dios a Jacob. La promesa de asistencia divina anima a Jacob a bajar a Egipto al mismo tiempo que le asegura que lo hará subir de allí; estas promesas subrayan la importancia capital del viaje. Jacob deja Canaán, lugar de la promesa, para ir a

Egipto, que terminará siendo lugar de esclavitud. Jacob toma una decisión arriesgada para la que necesita contar con la aprobación y asistencia de Dios.

*Gn 47,13-26* ofrece una imagen de José como Gran visir (cf. cap. 39-41), que trata de imponer y justificar un nuevo sistema de taxas.

*La lista de los que bajaron a Egipto* (46,8-27) remite tanto a la historia de José como a otras tradiciones patriarcales. Ex 1,5 se hará eco de esta lista.

Basten estas referencias para mostrar tanto la variedad de textos que integran estos capítulos como su función de concluir la Historia de José y las Historias patriarcales.

2°. Últimas disposiciones y bendiciones de Jacob. Muerte de Jacob y de José (47,28-50,26)

«Jacob vivió en Egipto diecisiete años y toda su vida duró ciento cuarenta y siete» (47,28). Con esta información precisa, característica del Sacerdotal, se da paso a lo que podría calificarse de «discurso de despedida» o de «testamento» de Jacob; son las últimas disposiciones del patriarca, al acercarse los días de su muerte. Guarda cierto paralelismo con Isaac (Gn 27) y Moisés (Dt 31-34); en los tres casos, el moribundo se reúne con los suyos y los bendice.

Las *«bendiciones» de Jacob* (49,1-27) son de tipo oracular, una especie de «testamento profético» del patriarca. Destacan, por su extensión e importancia, las de Judá (49,8-12) y las de José (49,22-26), destinados a tener preeminencia sobre sus hermanos (las otras tribus), en el Sur y en el Norte de la tierra prometida respectivamente.

Con relación a la *sepultura de Jacob*, se hace hincapié en que sea en Macpela, en la tumba de sus antepasados (47,29-31; 49,29-33; 50,12-14; cf. 23; 25,7-10; 35,27-29). Se realzan los actos llevados a cabo por los egipcios –lo embalsamaron, le hicieron un largo duelo y un solemne funeral (50,1-11)– antes de ser enterrado en la tumba de sus padres (50,12-14).

El relato de la *muerte y sepultura de José* (50,22-26) va precedido por una serie de notas (50,15-21) en las que suenan temas conocidos: la importancia de José en Egipto, el temor de sus her-

manos y el perdón de José. Todo lo sucedido se reinterpreta en clave religiosa: «Vosotros intentasteis hacerme mal, pero Dios intentaba hacerme bien, para dar vida a un pueblo numeroso» (50,20; cf. 45,5-8). Además, José asegura a sus hermanos que Dios cuidará de ellos y los llevará de esta tierra a la tierra que prometió a Abrahán, Isaac y Jacob (50,24).

Egipto no puede ser el final del camino. Las Historias patriarcales se distinguen por las promesas y bendiciones divinas, que implican de modo especial la donación de la tierra prometida. A ella apuntan las últimas notas de las Historias patriarcales, en las que se tiende un puente con la Historia del éxodo.

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. *Comentarios*

Croatto, J.S., *Exilio y sobrevivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco (Comentario de Génesis 4:1-12:9)*, Buenos Aires 1997.

Von Rad, G., *El libro del Génesis*, Salamanca 1977.

Wenham, G.J., *Genesis 1-15* (WBC 1), Waco 1987.

Id., *Genesis 16-50* (WBC 2), Dallas 1994.

Westermann, C., *Genesis 1-11* (BK I/1), Neukirchen-Vluyn 1984[3].

Id., *Genesis 12-36* (BK I/2), Neukirchen-Vluyn 1981.

Id., *Genesis 37-50* (BK I/3), Neukirchen-Vluyn 1982.

### 2. *Estudios*

Alonso Schökel, L., *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis*, Estella 1990.

Blum, E., *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984.

Carr, D.M., *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, Louisville 1996.

Collin, M., *Abrahán* (CB 56), Estella 1987.

De Pury, A., Las dos leyendas sobre el origen de Israel (Jacob y Moisés) y la elaboración del Pentateuco, *EstBíbl* 52, 1994, 95-131.

Fischer, I., *Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36* (BZAW 222), Berlin 1994.

Fokkelman, J.P., *Narrative Art in Genesis. Specimens of Stylistic and Structural Analysis*, Sheffield 1991.

García López, F., Del «Yahvista» al «Deuteronomista». Estudio crítico de Génesis 24, *RB* 87, 1980, 242-273.350-393.514-559.

Id., El hombre, imagen de Dios, en el Antiguo Testamento, en N. Silanes (ed.), *El hombre, imagen de Dios* (SET 23), Salamanca 1989, 13-30.

Id., Gn 22, entre la interpretación histórico-crítica y la literario-teológica, en F. García López-A. Galindo García, *Biblia, Literatura e Iglesia* (BS 169), Salamanca 1995, 47-62.

García Recio, J., Génesis 1-11 y Mesopotamia, *Reseña Bíblica* 9, 1996,5-16.

Grelot, P., *Hombre, ¿quién eres? Los once primeros capítulos del Génesis* (CB 5), Estella 1976.

Humphreys, W.L., *Joseph and His Family. A Literary Study*, Columbia 1988.

Loza Vera, J., *El Pentateuco: Lecciones del pasado y exigencias de la voluntad de Dios*. II. *Lecturas del Génesis y del Éxodo*, México 1999.

Macchi, J.-D.-Römer, T., *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gen. 25-36* (MB 44), Genève 2001.

Meyers, C., *Discovering Eve. Ancient Israelite Women in Context*, New York 1988.

Moberly, R.W.L., *Genesis 12-50* (OTG), Sheffield 1992.

Rogerson, J., *Genesis 1-11* (OTG), Sheffield 1991.

Seux-Briend-Gitton-Cunchillos, *La creación del mundo y del hombre en los textos del Próximo Oriente Antiguo*, Estella 1982.

Ska, J.L., El relato del diluvio. Un relato sacerdotal y algunos fragmentos redaccionales posteriores, *EstBíbl* 52, 1994, 37-62.

Vogels, W., *Abrahán y su leyenda. Génesis 12,1-25,11*, Bilbao 1997.

Wénin (ed.), *Studies in the Book of Genesis* (BETL 155), Leuven 2001.

Witte, M., *Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26* (BZAW 265), Berlin 1998.

# Capítulo IV
# EL LIBRO DEL ÉXODO

## I. INTRODUCCIÓN

El segundo libro de la Biblia narra la salida de los israelitas de Egipto y su llegada a la montaña del Sinaí. Debido a la situación de los hebreos en Egipto, su salida de allí fue una auténtica liberación y se convirtió en el artículo fundamental del credo de Israel (cf. Dt 26,5-9). La montaña del Sinaí se eleva en medio del desierto como escenario y testigo privilegiado de la revelación de Dios, de su alianza con el pueblo y de la donación de ley. La singularidad de estos acontecimientos hace del Éxodo uno de los libros más importantes y más leídos de la Biblia.

### 1. *Rasgos literarios*

#### a) *Narraciones y leyes*

Entre los rasgos más significativos del libro del Éxodo está la alternancia de narraciones y leyes. Este fenómeno, que aparece aquí por primera vez en la Biblia, constituye uno de los problemas clásicos en la exégesis del Pentateuco.

La combinación de narraciones y leyes en un mismo escrito no es un problema exclusivo del Éxodo o del Pentateuco. En los tratados orientales de vasallaje, por ejemplo, el relato de los beneficios del soberano se continúa con una serie de estipulaciones legales. Asimismo, en algunos códigos legales mesopotámicos, como el de Hammurabi, las leyes se hallan enmarcadas narrativamente. No obstante, este problema adquiere tal peso en

el libro del Éxodo que se puede hablar de una «estructura dialéctica entre narración y ley» [1].

A pesar de ello, los nuevos modelos sobre la composición del Pentateuco se han elaborado preferentemente a partir de los textos narrativos, prestando escasa atención a las leyes y a su interacción con las narraciones [2]. Con todo, no han faltado algunas voces solicitando plantear la cuestión crítica de la formación del Pentateuco a partir de las leyes [3] o considerar más detenidamente la conexión entre las narraciones y las leyes [4].

En los estudios histórico-críticos, por regla general se ha subrayado la separación entre las narraciones y la leyes, alegando que la venida de la ley al Sinaí / Horeb es tardía y que la verdadera significación del Sinaí, en los estratos más antiguos, es completamente independiente de la donación de la ley. El Sinaí era el lugar de Dios, la montaña santa [5]. Según von Rad, el elemento constitutivo en la tradición del Sinaí es la venida de Dios; todo lo demás es interpretación [6]. El Sinaí no pasó a ser lugar sacro porque en él Moisés proclamara las leyes, sino que las leyes se llevaron allí porque el Sinaí era ya un lugar sacro [7]. Las leyes, en el Pentateuco, se insertaron en contextos narrativos a los que originalmente no pertenecían [8].

En la perspectiva de los estudios literarios, las leyes se han colocado a propósito en el lugar actual, en una intersección fruc-

[1] E. Zenger, Die Bücher der Tora / des Pentateuch, en Id. (ed.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1995, 34-123 (38).

[2] Cf. F. García López, De la antigua a la nueva crítica literaria del Pentateuco, *EstBíbl* 52, 1994, 7-35 (20-21); T. Römer, La formation du Pentateuque selon l'exégèse historico-critique, en C.-B. Amphoux-J. Margain (eds.), *Les premières traditions de la Bible*, Lausanne 1996, 17-55 (51-52).

[3] S. Amsler, Les documents de la loi et la formation du Pentateuque, en A. de Pury (ed.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, Genève 1989, 235-257.

[4] Cf. E. Otto, Del libro de la Alianza a la Ley de Santidad. La reformulación del derecho israelita y la formación del Pentateuco, *EstBíbl* 52, 1994, 195-217 (195-196).

[5] Cf. J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1927$^{6}$ (1878$^{1}$), 342.

[6] G. von Rad, El problema morfogenético del Hexateuco, en Id., *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca 1975, 11-80 (28).

[7] Cf. L. Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT 36), Neukirchen-Vluyn 1969, 194.

[8] Cf. R.N. Whybray, *Introduction to the Pentateuch*, Grand Rapids 1995, 107.

tuosa con las narraciones[9]. Es más, los cuerpos legales del Pentateuco tienen que ser «centrales en el estudio literario de la Biblia»[10]. Schwartz sostiene que los códigos legales del Pentateuco no se pensaron para que funcionaran independientemente del marco narrativo en el que se hallan y aboga por una «lectura atenta» («close reading») de los cuerpos legales «como obras literario-artísticas»[11].

La combinación de narraciones y leyes, en el Éxodo, se produce en dos puntos: uno de la primera sección (Ex 12-13) y el otro de la tercera (Ex 19-24). En cuanto a los cap. 25-31; 35-40, los exegetas discrepan sobre su clasificación. Mientras que algunos no dudan en catalogarlos como textos legales[12], otros se muestran más bien reacios a tal clasificación[13] o matizan que Ex 35-40 «no son verdadera narración, sino repetición en forma narrativa»[14]. Según Douglas, narración y ley difieren por el modo de tratar el tiempo, el espacio y las personas. Las leyes se dirigen a personas de cualquier tiempo y lugar y se deben observar siempre. No se han de confundir con los mandatos, dirigidos a individuos concretos, durante el período del desierto, para ser realizados una sola vez[15]. Si se aplican estos criterios, Ex 25-31; 35-40 pertenecen al género narrativo. En apoyo de esta opinión, se puede aducir el ejemplo de Gn 6-9*. La construcción del tabernáculo, en el período del desierto (Ex 25-31; 35-40), tiene su paralelo literario más próximo en el texto sacerdotal de la construcción del arca, en la época de Noé (Gn 6,13-22). En ambos

[9] Cf. J.P. Fokkelman, Exodus, en R. Alter-F. Kermode (eds.), *The Literary Guide to the Bible*, London 1987, 56-65 (62); N. Stahl, *Law and Liminality in the Bible* (JSOT SS 202), Sheffield 1995.

[10] Cf. B.M. Levinson, The Right Chorale: From the Poetics to the Hermeneutics of the Hebrew Bible, en J.P. Rosenblatt-J.C. Sitterson, Jr. (eds.), *'Not in Heaven'. Coherence and Complexity in Biblical Narrative*, Bloomington 1991, 129-153 (131).

[11] B.J. Schwartz, *Selected Chapters of the Holiness Code* (PhD. Dissertation), Jerusalem 1987 (en hebreo), 1-24; Id., The Prohibition Concerning the 'Eating' of Blood in Leviticus 17, en G.A. Anderson-S.M. Olyan (eds.), *Priesthood and Cult in Ancient Israel* (JSOT SS 125), Sheffield 1991, 34-66.

[12] Cf. T.E. Fretheim, *Exodus* (Interpretation), Louisville 1991, 201-202.

[13] Cf. G. Josipovici, *El libro de Dios. Una respuesta a la Biblia*, Barcelona 1995, 166.

[14] Cf. L. Alonso Schökel, *Los Libros Sagrados. I. Pentateuco. 1. Génesis. Éxodo*, Madrid 1970, 355.

[15] M. Douglas, *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers* (JSOT SS 158), Sheffield 1993, 102-103.

pasajes, destaca un mandato divino y la comprobación de su posterior ejecución[16].

En la perspectiva final del Pentateuco, la ley se ha de interpretar en el marco de las narraciones. Tal como han sido transmitidas, las leyes no se deberían separar de los acontecimientos histórico-salvíficos. Los eventos del éxodo (Ex 1-15) preceden los del Sinaí. El éxodo, el acto salvífico por excelencia, no sólo fundamenta, sino que ilumina y da sentido también a las leyes. La razón principal por la que Israel debe observar los mandamientos y las leyes es porque Yahvé lo ha liberado de Egipto. Pero, evidentemente, no es ésta la única aproximación posible; la perspectiva genética es igualmente legítima.

b) *Estructura y divisiones*

El Éxodo se desenvuelve principalmente en tres escenarios: Egipto, el desierto y el Sinaí, que dan pie para dividir el libro en tres secciones:

1ª) la salida de Egipto: 1,1-15,21.

2ª) la marcha a través del desierto: 15,22-18,27.

3ª) los acontecimientos del Sinaí: 19-40.

Las secciones primera y tercera son las más amplias y también las de mayor peso y trascendencia; la segunda es una especie de puente obligado entre ambas.

*El relato de la salida de Egipto* posee una gran conexión interna; tras él, se produce una cesura[17], que se acentúa mediante el lenguaje poético del cap. 15, con que se corona la narración de Ex 1-14[18].

*La sección de Ex 19-40* es más heterogénea y compleja, tanto en el aspecto formal (combinación de narraciones y leyes) como en el temático (teofanía, alianza, decálogo, código legal,

[16] Sobre Gn 6-9*, cf. Cap. III, § II, 4, a.

[17] Cf. G. von Rad, Observaciones a la narración de Moisés (Éxodo 1-14), en Id., *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (n. 6), 393-394; J.L. Ska, Récit et récit métadiégétique en Ex 1-15. Remarques critiques et essai d'interprétation de Ex 3,16-22, en P. Haudebert (ed.), *Le Pentateuque. Débats et recherches* (LD 151), Paris 1992, 135-171 (149ss); G. Fischer, Exodus 1-15-Eine Erzählung, en M. Vervenne (ed.), *Studies in the Book of Exodus* (BETL 126), Leuven 1996, 149-178 (172).

[18] Cf. Cap. I, 2, a, 3º; J.P. Fokkelman, Exodus (n. 9), 56.

santuario, becerro de oro). Lo único que no cambia es el escenario, la montaña santa del Sinaí.

*La marcha a través del desierto* está jalonada por una serie de «*fórmulas itinerario*» (cf. Ex 15,22.27; 16,1; 17,1). Se trata de fórmulas que, en su mayoría, están compuestas por los verbos *nasa'* («partir», «trasladarse»), *bo'* («llegar») y *nahah* («acampar»). Este tipo de fórmulas reaparece al final de la sección de *la salida de Egipto* (Ex 12,37; 13,20; [14,2]), al comienzo de la del *Sinaí* (Ex 19,2), y en la segunda parte de *la marcha por el desierto*, en Num 10,11-12; 12,16; 20,1.22; 21,4.10-11; 22,1[19]. Además de estructurar los episodios de la marcha por el desierto, antes y después del Sinaí, las «fórmulas itinerario» anudan una serie de bloques y tradiciones diferentes, desde la primera sección del Éxodo hasta la última de Números, como muestra el siguiente esquema:

| *Egipto* | *Desierto* | *Sinaí* | *Desierto* | *Moab* |
|---|---|---|---|---|
| (Ex 1,1-15,21) | (15,22-18,27) | (Ex 19-40; Lev; Num 1,1-10,10) | (Num 10,11-21,35) | (22-36) |

Egipto es el punto de partida y Moab el de llegada. Las «fórmulas itinerario» comienzan en Ex 12,37, referente a la salida de Egipto («los israelitas partieron de Ramsés») y terminan en Num 22,1, alusivo a la llegada a Moab («[los israelitas] acamparon en la estepa de Moab»). Moab no es una mera etapa en el desierto, sino el final de la marcha. El libro de los Números habla siempre de «la estepa de Moab» (22,1; 26,3.63; 31,12; 33,48.50; 34,15; 35,1; 36,13), nunca del desierto de Moab. El Sinaí ocupa el lugar central en la estructura. Nada más normal, si se piensa que la estructuración del conjunto se debe al Sacerdotal[20], interesado especialmente en el santuario, el sacerdocio y el culto, puntos esenciales en Ex 19-Num 10. A la luz de estos datos, uno estaría tentado de pasar por alto la división en libros y estudiar conjuntamente el bloque formado por Éxodo-Números[21]. No

[19] Num 33,1-49 ofrece una lista de las principales etapas del viaje desde la salida de Egipto hasta la llegada a Moab.

[20] Cf. F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in History of the Religion of Israel*, Cambridge 1973, 307-317; G.I. Davies, The Wilderness Itineraries and the Composition of the Pentateuch, *VT* 33, 1983, 1-13; W. Johnstone, From the Sea to the Mountain. Exodus 15,22-19,2: A Case-Study in Editorial Techniques, en M. Vervenne (ed.), *Studies in the Book of Exodus* (n. 17), 245-263.

[21] Cf. J. Blenkinsopp, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, New York 1992, 134-182; A. Schart, *Mose und Israel in Kon-*

obstante, por coherencia con el criterio adoptado de comenzar el análisis por el texto final, seguiremos la división en libros.

En el libro actual del Éxodo, aparte de las *«fórmulas itinerario»*, se puede advertir también una dinámica que va *de la esclavitud al servicio*[22], en la que juegan un papel destacado el verbo *'abad* («servir») y el sustantivo *'abodah* («esclavitud», «trabajo», «servicio», pudiendo tratarse de un «servicio cultual o litúrgico»). En la primera parte del libro del Éxodo, se habla de los trabajos forzados que los hebreos tienen que prestar en Egipto, de la esclavitud a la que los sometió Faraón, mientras que en la última parte se exponen los trabajos del santuario, destinado al culto, al servicio litúrgico en honor de Yahvé. Se parte, pues, de la esclavitud forzada y despiadada a Faraón y se culmina en el servicio libre y piadoso a Yahvé.

En línea con estas observaciones, Zenger propone una división tripartita del Éxodo: cap. 1-16, liberación; 17,1-24,11, alianza y 24,12-40,38, adoración. La primera y la tercera parte se hallan ligadas en un movimiento de conjunto por una «inclusión»; en ambas, se trata de un trabajo intensivo: pero, mientras que en la primera es un trabajo de esclavos al servicio de un tirano extranjero, en la tercera es un trabajo de seres libres al servicio de Dios, que los ha salvado y quiere morar con ellos. Cada parte posee igualmente su propia estructura también tripartita:

1. liberación anunciada (1,1-6,27) / adoración anunciada (24,12-31,18)
2. liberación retrasada (6,28-11,10) / adoración retrasada (32-34)
3. liberación realizada (12-16) / adoración realizada (35-40)[23].

Pero, por atractivas e interesantes que sean, estas divisiones no se imponen, pues están basadas en datos de contenido más que en aspectos formales.

*flikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen* (OBO 98), Freiburg 1990, 37-148 (38, n. 7).

[22] G. Auzou, *De la servitude au service. Étude du livre de l'Exode*, Paris 1961.

[23] E. Zenger, *Israel am Sinai*, Altenberge 1982; cf. C. Wiéner, *El libro del Éxodo* (CB 54), Estella 1986, 11ss.

## 2. *Trasfondo histórico y social*

Hasta el s. XIX, se solía defender la historicidad de las narraciones de Ex 1-19. Desde entonces hasta nuestros días, las posiciones han ido variando de un extremo al otro, desde la afirmación de la total historicidad hasta su completa negación.

A finales del s. XIX, Wellhausen admitía como verídica la existencia de un grupo de pastores hebreos que entraron en Egipto, donde fueron esclavizados y sometidos a trabajos públicos en Gosén. Más tarde, con ocasión de unas plagas, dicho grupo escapó bajo el liderazgo de Moisés. Los egipcios los persiguieron, pero ellos lograron atravesar las aguas, retiradas por el viento, mientras que los egipcios quedaron atrapados por las mismas aguas[24].

Durante la mayor parte del s. XX –prácticamente hasta los años 80– los estudiosos mantuvieron la historicidad sustancial de los acontecimientos del éxodo, aunque con variantes de detalle y de formulación. Todavía en 1981, Bright piensa que apenas si existen dudas de que los antepasados de Israel fueron esclavos en Egipto, que escaparon de allí de un modo maravilloso[25]. Pocos años más tarde, en 1988, Lemche sostiene que la tradición del éxodo de los israelitas es legendaria y épica y que no existe una razón auténtica que avale el trasfondo histórico de los eventos del éxodo. Una emigración masiva de Egipto, tal como la describe el Antiguo Testamento, sencillamente no existió[26]. En otra obra de 1996, este autor se pregunta si las narraciones del Éxodo reflejan recuerdos históricos o si se han de considerar como literatura de ficción. Tras varias consideraciones, llega a la conclusión de que la estancia de los israelitas en Egipto puede ser o no ser histórica, pero en el libro del Éxodo se expone como un hecho literario, no como un hecho histórico[27]. Los textos bíblicos sobre la historia antigua de Israel no se concibieron ni redactaron como fuentes históricas, sino como obras literarias.

[24] J. Wellhausen, Israel, en Id., *Prolegomena to the History of Ancient Israel.* With a Reprint of the Article *Israel* from the *Encyclopaedia Britannica*, Gloucester 1973, 429-548 (429-440).

[25] J. Bright, *Historia de Israel,* Bilbao 1981$^3$, 119.

[26] N.P. Lemche, *Ancient Israel. A New History of Israelite Society*, Sheffield 1988, 109; cf. K.A. Kitchen, The Exodus, en D.N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary* 2, New York 1992, 701-708 (701s).

[27] N.P. Lemche, *Die Vorgeschichte Israels. Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts v. Chr.* (BE 1), Stuttgart 1996, 52.66.

Las narraciones del Pentateuco no quieren ni pueden ofrecer una exposición histórica de una determinada época. Por su género, se parecen más a las novelas de caballería del romanticismo o a una película moderna, cuya acción se desenvuelve en un tiempo pasado[28].

Naturalmente, entre la pura historia o la simple ficción, caben otras posiciones más matizadas. La esclavitud de los israelitas en Egipto y su liberación no están probadas científicamente. Con todo, la aceptación de su historicidad sustancial quizá explique más razonablemente algunos de los datos del Éxodo. Lo procedente será comparar los textos bíblicos con los materiales extrabíblicos (de Egipto y del Oriente Próximo, sobre todo) y extraer un juicio de valor[29].

a) *Fiabilidad de los datos bíblicos*

Según Gn 46,27, en tiempo de José emigraron a Egipto 70 personas (cf. Dt 10,22). De la genealogía de Ex 6,16-20 se desprende que Moisés pertenecía a la tercera generación que seguía a los que bajaron a Egipto. A juzgar por Gn 15,16, la estancia de los hebreos en Egipto duró cuatro generaciones. Este dato se corresponde con la secuencia de generaciones de Ex 6,16-20: Leví-Queat-Amrán-Moisés.

Las cifras anteriores cuadran mal con las de Ex 12,37: los israelitas que salieron de Egipto eran 600.000 hombres, sin contar los niños; les seguía, además, «una multitud inmensa», que algunos calculan en torno a los 2.500.000[30].

Da la impresión de que en estos pocos datos se superponen dos planos: el de un Israel evolucionado, correspondiente a la época en que se escribe el Éxodo, y el de un Israel en germen, correspondiente a las cuatro generaciones aludidas en los textos. Si hubiera que dar alguna credibilidad a los datos expuestos, lo más lógico sería pensar que el grupo que se vio envuelto en los

[28] N.P. Lemche, *Die Vorgeschichte Israels* (n. 27), 68-72.

[29] Cf. K.A. Kitchen, The Exodus (n. 26), 702; I. Cardellini, Esodo...! Quando, come?, *RivBibIt* 45, 1997, 129-142; J.K. Hoffmeier, *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, Oxford 1997; G.W. Ramsey, *The Quest for the Historical Israel. Reconstructing Israel's Early History*, London 1982, 45-52; W. Johnstone, *Exodus* (OTG), Sheffield 1990, 15-38.

[30] Cf. B.W. Anderson, *The New Oxford Annotated Bible*, New York 1973, 82.

acontecimientos del éxodo fue tan sólo una pequeña porción respecto de los que luego constituyeron la nación de Israel[31].

Sin embargo, el número de hombres que salieron de Egipto, según Ex 12,37, coincide prácticamente con el de los hombres aptos para la guerra (cf. Num 1,46 y 26,51). Por consiguiente, parece que en algunas tradiciones, al menos, estos datos pretenden ofrecerse como auténticos. A pesar de ello, resulta difícil creer en su autenticidad: no sólo chocan con otras tradiciones, sino que se entiende mal cómo podría sobrevivir una multitud así durante 40 años en el desierto del Sinaí.

Las tradiciones bíblicas resuelven este problema recurriendo a la providencia milagrosa de Dios (maná, codornices, agua de la roca, etc.). Esta solución lleva a pensar que los textos citados seguramente no se deben a historiadores, sino a teólogos interesados en ofrecer una versión religiosa de los acontecimientos. Las cifras, sin duda exageradas, estarían al servicio de un relato idealizado en el que se pondría de relieve la fuerza salvadora de Yahvé.

El período previo a la formación del estado de Israel (1250-1000 ca.) está plagado de incertidumbres y de problemas. No faltan las fuentes bíblicas, pero son de escaso valor a la hora de intentar una reconstrucción histórica. El dato más significativo es, seguramente, el de Ex 1,11, donde se dice que los israelitas / hebreos fueron forzados por el faraón de Egipto a construir las ciudades granero de Pitón y Ramsés.

Aunque no se especifica el nombre del faraón, los datos de Ex 1,11 cuadran en parte con los soberanos de la dinastía 19, especialmente con Ramsés II (1290-1224 a.C.), que construyó una amplísima residencia o ciudad granero (oficinas, depósitos, etc.) en el delta oriental del Nilo, donde se asentaron los hebreos.

Que algunos semitas (y prisioneros de guerra) hubieran sido obligados a trabajar en las tareas señaladas por Ex 1,11-14 y 5,3-19, es bastante verosímil. En una Carta de Ramsés II, se dice:

[31] C.J. Humphreys (The Numbers of people in the Exodus from Egypt: decoding mathematically the every large Numbers i and xxvi, *VT* 48, 1998, 196-213) interpreta el término *'lp* como «tropa» y no como «mil». Después de calcular todos los datos, llega a la conclusión de que «el total de hombres, mujeres y niños en el momento del éxodo era de 20.000».

«Distribuye las raciones a los hombres de tropa
y a los Apiru que están acarreando piedras
para el gran pilón... de Ramsés Miamum»[32].

En fuentes cuneiformes y egipcias se mencionan respectivamente los *hap/biru* // *'pr.w*, gentes o grupos marginales que irrumpieron ocasionalmente en el Oriente Próximo como bandas de merodeadores o saqueadores.

El término *'ibri(m)* // «hebreo(s)» se emplea 33 veces en el Antiguo Testamento (frente a las 2.500 que se usa «israelita»), especialmente en tres secciones: la Historia de José (Gn 39,14.17; 40,15; 41,12; 43,32), el relato del éxodo (Ex 1,15-19; 2,6-11.13; 3,18; 5,3; 7,16; 9,1.13; 10,3) y la guerra contra los filisteos (1 Sam 4,6.9; 13,3.19; 14,11.21; 29,3). Aparece, además, en la esfera jurídica para indicar a un hombre que ha caído en esclavitud por deudas (Ex 21,2; Dt 15,12; Jer 34,9.14). De aquí se deduce que *'ibrim* se refiere a personas o grupos pertenecientes a un estado social «miserable». Sólo en época tardía, el término «hebreo» asume la acepción étnica referida al pueblo de Israel, convirtiéndose en sinónimo de «israelita»[33].

Aunque no se puede urgir demasiado la conexión entre los *'pr.w* / *hap/biru* de los textos extrabíblicos y los *'ibrim* de Ex 1,15s.19; 2,6s.11.13, podría pensarse en cierta asociación entre ellos. En cualquier caso, la citada Carta de Ramsés mostraría cómo ciertos grupos extranjeros habrían sido empleados por los egipcios en trabajos de la construcción. Esto permite pensar que los hebreos también lo fueron, como atestigua el libro del Éxodo. De ser así, en la base de toda la «historia» del éxodo habría al menos un dato fiable: el que ofrece Ex 1,11. No obstante, incluso este dato se ha de usar con mucha cautela, puesto que la construcción de Pitón no se puede avalar arqueológicamente como la de Ramsés. Pitón no aparece como nombre de ciudad hasta la época saítica (s. VII-VI a.C.). Según esto, Ex 1,11 estaría proyectando circunstancias y acontecimientos de un tiempo tardío a otro anterior, con el fin de perfilar los contornos de los orígenes de la historia de Israel[34].

[32] Papiro Leide 348; cf. J. Briend (ed.), *Israel et les nations d'après les textes du Proche-Orient ancien* (SCE 69), Paris 1989, 34.
[33] Cf. I. Cardellini, Esodo (n. 29), 141.
[34] Cf. N.P. Lemche, *Die Vorgeschichte Israels* (n. 27), 63-64.

Por otra parte, en la descripción de los trabajos forzados y de los conflictos aludidos en Ex 1ss posiblemente se traslucen algunos rasgos de la opresión salomónica, similar en la terminología y en los símbolos a la egipcia (cf. 1 Re 5,27-32; 9,15-26). Según Oblath, existe una correlación estrecha entre la narración del éxodo y la narración que trata de la rebelión de Jeroboán contra Salomón y Roboán. Los encuentros de Moisés con los dos faraones son paralelos a los encuentros de Jeroboán con Salomón y Roboán. Tras un análisis de los lugares geográficos, de los trabajos de la *corvée*, etc., este autor llega a la conclusión de que el relato bíblico del éxodo es una alegoría que refleja el tiempo y los acontecimientos en torno a los reinos de Salomón y Roboán y a la división del reino de Israel[35].

Según la tradición bíblica, los hebreos se libraron de tales trabajos fugándose. El Éxodo habla de negociaciones de los hebreos con Faraón, para que les permitiera salir. Esto no es inverosímil, a juzgar por la carta de un funcionario de frontera del tiempo de Seti II:

> «Otra comunicación para mi señor:
> hemos terminado de hacer pasar a las tribus *s'sw*
> desde Edón hasta Tkw, a través de las fortificaciones de Mernepta,
> hasta los cauces de Pitón de Mernepta en Tkw,
> para preservar su vida y la de sus animales,
> gracias a la benevolencia de Faraón, el buen sol de todo el país...»[36].

De esta carta se desprende que en la frontera del delta oriental del Nilo, fortificada con muros y torres, ocasionalmente se permitía pasar a determinados grupos de asiáticos. Se mencionan en concreto los *s'sw*, grupos de beduinos de la península del Sinaí.

En conclusión, algunos elementos básicos del relato del Éxodo parecen más bien fiables. Con todo, la oscuridad predomina sobre la luz. Aunque haya un trasfondo de verdad en los relatos del Éxodo, quedan muchos puntos sin aclarar. ¿Quién fue el faraón del éxodo: Ramsés II, Mernepta[37] o Seti II? ¿Qué tribus

[35] M.D. Oblath, Of Pharaos and Kings-Whence the Exodus, *JSOT* 87, 2000 23-42; E. Zenger, Le thème de la «sortie d'Égypte» et la naissance du Pentateuque, en A. de Pury (ed.), *Le Pentateuque en question* (n. 3), 322-323.

[36] Papiro Anastasi VI; cf. J. Briend (ed.), *Israel et les nations* (n. 32), 37.

[37] Como pueblo, Israel entra en la historia con la estela triunfal del faraón Mernepta (1212-1202 a.C.), que sitúa en el año 5 de su reinado su pretendida

entraron en Egipto: las de la «casa de José» (Efraín y Manasés), como sostiene la mayoría, o también las de Leví y Simeón? ¿Cuánto tiempo permanecieron: 400 años (Gn 15,13), 430 (Ex 12,40) ó 480 (1 Re 6,1)? ¿Cuándo y por dónde salieron? ¿Qué acontecimientos precedieron la salida?

Los datos históricos y reales, de suyo difíciles de determinar e imposibles de probar, se mezclan con los ficticios y con los teológicos. Los textos referentes al éxodo son esencialmente narrativos. Una narración puede incluir elementos históricos, legendarios y míticos. En cualquier caso, debe quedar claro que su verdad no se mide por su correspondencia con el hecho verificable[38].

b) *Historicidad de Moisés*

«Una gran revelación moral y religiosa no es obra de un sindicato moral, sino que se debe a la inspiración de una gran personalidad» (R.H. Charles). Con argumentos de este tipo se ha querido probar a veces la historicidad sustancial de Moisés, pero la cuestión no es tan sencilla.

Del análisis de la historia de las tradiciones, Noth llega a la conclusión de que el Pentateuco se halla estructurado por cinco temas fundamentales: la salida de Egipto, la conquista de la tierra, la promesa a los patriarcas, la marcha a través del desierto y la revelación del Sinaí. Exceptuado el tema de la promesa a los patriarcas, Moisés está presente en los otros cuatro temas. Pero, dado que estos temas fueron primitivamente independientes, Moisés no pudo haber sido original de los cuatro. ¿A cuál perteneció en primer lugar? Según este autor, la única tradición mosaica segura sería la de la tumba de Moisés en Transjordania. A través de la tradición de la tumba, habida cuenta de su ubicación en el camino de los israelitas hacia la tierra prometida, Moisés entró en contacto con el tema de la conquista de la tierra. De éste, saltó luego a los otros tres temas, convirtiéndose en su protagonista. En esta perspectiva, originariamente Moisés no constituyó parte integrante de ninguno de

victoria final sobre Israel (cf. E. Lipinski, Israel, *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, Barcelona 1993, 788). Esto no significa que «Israel» fuera ya entonces una verdadera «nación».

[38] Cf. J.J. Collins, The Exodus and Biblical Theology, *BTB* 24, 1995, 152-160.

los temas fundamentales del Pentateuco, sino tan sólo de su elaboración posterior[39].

Esta teoría ha suscitado muchas reacciones entre los historiadores y los exegetas. Según Lux, existe un fondo de verdad en la intuición sobre la tumba de Moisés, dada la conexión entre la muerte de un personaje y su narrador: de la muerte del personaje, el narrador toma pie y saca fuerzas para relatar su vida[40]. Pero, por pertinente que parezca esta observación, resulta harto difícil explicar la importancia de Moisés en las tradiciones del Pentateuco si no existen otros elementos históricos además del de la tumba.

Por eso, en orden a una reconstrucción histórica de las tradiciones mosaicas, Herrmann parte del nombre de Moisés. *Moisés* es la forma hebraizada de un nombre egipcio, del que dan testimonio fehaciente personajes tan conocidos como *Tut-mosis*, *Ah-mosis*, *Ra-mses*. Se trata, en todos estos casos, de nombres teóforos compuestos (*X* / tal dios-«ha nacido»), de los que el *nombre de Moisés habría conservado el segundo elemento.* Si Moisés llevó tal nombre, parece legítimo asumir que es porque tuvo realmente contactos con Egipto. En apoyo de esta afirmación, Herrmann aduce algunos documentos extrabíblicos, entre los que destaca un papiro de la XIII dinastía, en el que se registra una lista de semitas que llevan nombres egipcios[41]. En realidad, este dato añade cierta verosimilitud, pero nada más. En el Antiguo Testamento figuran otros nombres egipcios, como Pinjás, hijo de Elí (1 Sam 1,3), cuyos padres probablemente no estuvieron en Egipto. Datos como éste prueban más bien un conocimiento general de cuestiones egipcias en el antiguo Israel.

Por otro lado, no deja de ser chocante que tanto la vida como la obra de Moisés hayan pasado totalmente desapercibidas en los pueblos y culturas del entorno de Israel. Cualquier reconstrucción histórica, por muy lograda que parezca, contará

[39] M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, 172-191.

[40] R. Lux, Der Tod des Mose als «besprochene und erzählte Welt». Überlegungen zu einer literaturwissenschaftlichen und theologischen Interpretation von Deuteronomium 32,48-52 und 34, *ZThK* 84, 1987, 395-425; cf. G.W. Coats, Legendary Motifs in the Moses Death Reports, *CBQ* 39, 1977, 34-44; D.T. Olson, *Deuteronomy and the Death of Moses. A Theological Reading*, Minneapolis 1994.

[41] S. Herrmann, *Israels Aufenthalt in Ägypten* (SBS 40), Stuttgart 1970, 66ss.

siempre con una buena dosis de subjetivismo. Los datos más seguros alternarán, por fuerza, con otros más hipotéticos. Hasta nosotros sólo han llegado testimonios indirectos y, para colmo, envueltos en el ropaje de las leyendas. Seguramente existe un núcleo histórico, pero ¿cómo atinar con él? En realidad, se sabe mucho menos del Moisés de la historia que del Moisés de la fe[42].

c) *El éxodo y el Sinaí*

Desde hace tiempo, la exégesis histórico-crítica ha venido afirmando que la tradición del Sinaí es un cuerpo extraño, situado entre las tradiciones del desierto y de la conquista de la tierra. Von Rad ha notado que la tradición del Sinaí falta en los antiguos «credos históricos» (Dt 26,5-9; 6,21-24; Jos 24,2-13; etc.), no así en el «credo histórico» más reciente de Neh 9 (cf. v. 13s). De aquí se puede deducir que la tradición del Sinaí tuvo, en un principio, un origen y una historia independientes y que sólo tardíamente pasó a formar parte del conjunto del Pentateuco[43].

En la misma dirección parece apuntar el hecho de que los profetas clásicos primitivos guarden un silencio total sobre los acontecimientos del Sinaí. Se refieren a los eventos del éxodo (cf. Is 11,16; Jer 32,21; Os 2,17; 11,1; 12,10; 13,4; Am 2,10; 3,1; 9,7; Mi 7,15) o al protagonismo de Moisés, Aarón y Miriam en ellos (Mi 6,4; cf. Os 12,14), así como al tiempo del desierto (Jer 2,2-6; Os 2,26s; 13,5; Am 2,10) y a la alianza de Yahvé con los padres (Jer 7,22s; 11,7; 31,32; 34,13ss; Ez 20), pero nunca aluden a la proclamación de los mandamientos por parte de Moisés ni al Sinaí como lugar de la alianza entre Yahvé y el pueblo de Israel[44].

Si a los datos anteriores se añaden los diferentes nombres para referirse a la montaña (Sinaí, Horeb, Montaña santa, etc.) y las interpretaciones sobre el sentido y alcance de los acontecimientos relacionados con estos lugares, se afianza la impresión de que la tradición del Sinaí tuvo una vida independiente de las

[42] F. García López, El Moisés histórico y el Moisés de la fe, *Salm* 36, 1989, 7-21.

[43] Cf. W.H. Schmidt, *Exodus, Sinai und Mose* (EdF 191), Darmstadt 1983, 75. Los argumentos que apoyan esta hipótesis, sin embargo, no son decisivos: consultar, entre otros, Th. Booij, Mountain and Theophany in the Sinai Narrative, *Bib* 65, 1984, 1-26 (18-21).

[44] Cf. Th. Booij, Mountain and Theophany (n. 43), 3.

tradiciones del éxodo y de la conquista. En consecuencia, se pone en duda su trasfondo histórico actual, a la par que se refuerza la hipótesis de una leyenda cultual[45].

Con todo, algunos autores se han resistido y continúan resistiéndose a separar las tradiciones del éxodo y del Sinaí. Así, Weiser sostiene que el contenido de la tradición del Sinaí no es un acontecimiento histórico del mismo tenor que los eventos históricos de la salida de Egipto y la entrada en Canaán, sino un encuentro con Dios[46]. Y Albertz ve algunos indicios de unión entre el Sinaí y el éxodo, en especial entre la montaña de la vocación de Moisés (Ex 3,1ss), donde va el grupo liberado a dar culto (Ex 3,12; cf. 3,18; 5,3; 7,16.26; 8,16; 9,1.13), y Ex 18,12. El hecho de que estos motivos sólo reaparezcan parcialmente en Ex 19ss lo interpreta este autor como una tendencia deliberada a romper con la tradición madianita (representada en Ex 3,1ss y 18,12) o a disimular la conexión de la montaña de Dios con los madianitas y con un culto preisraelita de Yahvé. El aislamiento de los acontecimientos del Sinaí sería, al menos en parte, la consecuencia de una corrección dogmática más tardía[47].

## 3. *Cuestiones teológicas*

Dios es el protagonista por excelencia del Éxodo. Para cerciorarse de ello, basta comprobar los numerosos pasajes en que Dios lleva la voz cantante y dirige la acción[48].

### a) *¿Cuál es su nombre? YHWH, el Dios que salva*

En las tradiciones patriarcales del Génesis, la forma más normal para referirse a Dios es relacionándolo con los patriarcas: «el Dios de Abrahán», «el Dios de Jacob», etc. Este Dios, sin nombre, se revela a Moisés en los términos siguientes:

[45] Cf. W.H. Schmidt, *Exodus, Sinai und Moses* (n. 43), 71-72.

[46] Cf. A. Weiser, *Introduction to the Old Testament*, London 1961, 81-99; E.W. Nicholson, *Exodus and Sinai in History and Tradition*, Oxford 1973, 33-52.

[47] R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*. I. *From the Beginnings to the End of the Monarchy*, London 1994, 53-54.

[48] En un ensayo de teología bíblica sobre el libro del Éxodo (*Theology in Exodus: Biblical Theology in the Form of a Commentary*, Louisville 1994), D.D. Gowan se hace una sola pregunta sobre el texto bíblico: ¿qué dice el Éxodo sobre Dios?

«Moisés dijo a Dios:

'Si yo me presento ante los israelitas y les digo:
el Dios de vuestros padres me envía a vosotros
y me preguntan cuál es su nombre ¿qué voy a responderles?'

Dios dijo a Moisés: 'Esto dirás a los israelitas:

YHWH, el dios de vuestros padres, el dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob me manda a vosotros. Este es mi nombre para siempre'» (Ex 3,13-15).

Los estudios narratológicos ponen de relieve el nombre, como un modo de caracterizar al personaje. El nombre, más que una cualidad, indica una constelación de cualidades; añade singularidad a todas las características de un personaje. Los nombres propios, en las narraciones, tienen con frecuencia una función anticipadora. En este sentido, no sería exagerado afirmar que «toda la historia del éxodo se puede leer como definición narrativa de este nombre»[49].

Se discute cuál es el origen y el significado de YHWH[50]. Ex 3,14 pretende hacerlo derivar de una forma antigua del verbo hebreo *hyh* o de su correspondiente arameo *hwh*, que significa «ser, llegar a ser, manifestarse». Según eso, YHWH significaría «Yo soy el existente», entendido no tanto en un sentido pasivo o estático, como traducen los LXX (*o on*), cuanto en un sentido activo y dinámico, como pide el contexto. Debido a la peculiaridad del hebreo, la fórmula *ehyeh 'aser ehyeh* puede traducirse por «Yo soy el que soy» o «Yo soy el que seré» o de otras formas. En cualquier caso, el nombre de YHWH estaría relacionado con el verbo «ser», comprendido en un sentido existencialista y dinámico. Mientras que la traducción «Yo soy el que soy» encierra un sentido misterioso, la traducción «Yo soy el que seré» da a entender que Dios irá mostrando progresivamente su identidad, en sus palabras y acciones.

En el contexto inmediato de la revelación del nombre divino, Yahvé se presenta a Moisés como quien está con él para el servicio del pueblo, en beneficio de Israel (3,10ss; 4,12ss). Dada la situación de Israel (3,7), la acción divina es liberadora (3,8). El

[49] Cf. S. Bock, *Breve Storia del popolo d'Israele*, Bologna 1992, 48; G. Fischer, Exodus 1-15-Eine Erzählung (n. 17), 162s.

[50] Cf. F. García López, Dios en la Biblia. 1. Antiguo Testamento, en X. Pikaza-N. Silanes (eds.), *Diccionario Teológico El Dios cristiano*, Salamanca 1992, 157-176 (162s).

Éxodo muestra a Yahvé como un Dios comprometido en los acontecimientos que afectan a Israel. El origen de la religión yahvista se halla indisolublemente unido al proceso de liberación socio-política de un grupo de hebreos marginados y explotados por los egipcios. En tales circunstancias, la acción de Yahvé se corresponde directamente con la situación del grupo, alcanzando una dimensión socio-política y no sólo religiosa. El primer acto salvífico de Yahvé, por el que se reveló como el Dios de la salvación, fue de carácter político y social. La intervención de Yahvé en favor de Israel le llevó a un enfrentamiento con Faraón[51].

El Dios del éxodo actúa unas veces de modo directo y otras de modo indirecto, a través de Moisés (Ex 14 ofrece un buen ejemplo al respecto). Moisés es el protagonista humano del éxodo, llamado por Dios para llevar a cabo su acción liberadora (3,8-10; cf. 6,13.26-27). Colaboran también, entre otros, las mujeres mencionadas al principio y al final de la sección (Ex 1,15ss; 15,21): «Curiosamente unas mujeres liberadas dirigen la celebración de la libertad que comenzó cuando otras mujeres se negaban a participar en la opresión y que fue realizada plenamente mediante la solidaridad de Yahvé con los oprimidos»[52].

Si Moisés es el protagonista humano del éxodo, Faraón es el antagonista. Antagonista divino, si se mira desde la teología egipcia[53]. Antagonista humano, aunque poderoso, desde la perspectiva del Antiguo Testamento. «Lo que el texto confiesa... es la intervención divina al lado de los humildes, de los oprimidos, y el triunfo de éstos sobre la máxima potencia de la época y sobre su soberano, considerado un ser divino»[54]. El libro del Éxodo presenta a Yahvé y a Faraón enfrentados desde el principio hasta el final del relato. Según Ex 4,22-23, Yahvé considera a Israel como su «hijo primogénito» y exige a Faraón que suelte las amarras con que esclaviza a Israel, amenazándole con matar a su «hijo primogénito» si no lo hace así.

Esta confrontación de poderes, justo al comienzo de los acontecimientos del éxodo, apunta ya al momento definitivo de

[51] Cf. F. García López, El Dios del éxodo y la realidad social, en N. Silanes (ed.), *El Dios cristiano y la realidad social* (SET 21), Salamanca 1987, 11-33.

[52] R.J. Burns, El libro del Éxodo, *Concilium* 209, 1987, 17-30 (25).

[53] Cf. G. Posener, *Dictionnaire de la civilisation égiptienne*, Paris 1988, 218-222; F. Abitz, *Pharao als Gott in den Unterweltsbüchern des Neuen Reiches* (OBO 146), Freiburg 1995.

[54] J.A. Soggin, *Storia d'Israele*, Brescia 1984, 200.

la última plaga o muerte de los primogénitos de Egipto, y a la liberación de Israel en el milagro del mar, donde Yahvé despliega toda su fuerza, destruyendo el ejército de Faraón. Antes de llegar al desenlace final, Yahvé se irá dando a conocer poco a poco e irá mostrando su soberanía.

b) *¿Quién es Yahvé? Conocimiento y soberanía de YHWH*

Una vez que los hebreos conocen el nombre de su Dios: «Yahvé es nuestro Dios» (Ex 3,18), se dirigen a Faraón en nombre de Yahvé. Pero Faraón pregunta «¿Quién es Yahvé?» y asegura que no lo conoce (5,2). La respuesta a esta cuestión llega en Ex 6,2-8. En los estudios clásicos, este texto se suele considerar como el relato sacerdotal de la vocación de Moisés, pero se puede explicar también como un «oráculo de respuesta», del mismo tipo que las «disputas» de Ezequiel. Este tipo de oráculos suele responder a una objeción o crítica previa[55]. A la pregunta de Faraón sobre Yahvé y a su objeción de que no lo conoce, Yahvé responde: «Yo soy YHWH». Esta fórmula no sólo abre y cierra el oráculo (6,2.8), sino que se repite también en el medio (v. 6). Más aún, en 6,3 se añade: «Yo me aparecí a Abrahán, Isaac y Jacob como 'El Saday, pero no les di a conocer mi nombre». La verdadera respuesta que Dios da a Faraón es su nombre de YHWH, como afirmación de su poder de salvación. Lo esencial aquí es la revelación de la identidad y naturaleza de YHWH, en relación con la historia de Israel, de la que Ex 6,2-8 ofrece una síntesis.

En Ex 7,5, el nombre de YHWH va ligado a la fórmula de reconocimiento, en la que se expresan las medidas de poder que Él va a adoptar: «para que los egipcios sepan que yo soy Yahvé cuando extienda mi mano contra Egipto y saque a los israelitas...» La afirmación de Faraón, cuando dice desconocer a Yahvé, añade: «No conozco a Yahvé y no dejaré salir a los israelitas» (5,2). La respuesta de Yahvé a Faraón implica lo siguiente: Yo soy Yahvé y sabrán que yo soy Yahvé cuando me vean actuando, cuando saque a Israel de Egipto. Por consiguiente, Yahvé es el Dios con poder para liberar / salvar a Israel.

Ex 1,1-15,21 pasa de una situación de opresión a otra de liberación (trama de acción). El relato reviste un colorido épico

[55] Cf. J.L. Ska, Quelques remarqes sur Pg et la dernière rédaction du Pentateuque, en A. de Pury (ed.), *Le Pentateuque en question* (n. 3), 95-125.

con tensión dramática. El Dios del éxodo o Dios salvador se enfrenta con numerosas resistencias, sobre todo con la de Faraón, que se comporta como un «anti-dios». La trama de acción se mezcla con una trama de revelación. En un primer momento, Faraón dice desconocer a Yahvé (5,2) y Moisés no sabe cómo presentar a los israelitas al Dios que le llama para liberar a su pueblo de Egipto (3,13ss). Pero, tras una serie de acontecimientos, Yahvé se revela / «se da a conocer» a los israelitas y a los egipcios (14,25.30s)[56].

El verbo *yd'* («conocer», «reconocer») es una de las palabras clave de Ex 1-15. Aparece en relación con Dios, con los israelitas y con los egipcios. En todos los casos, tiene una función estructurante[57]. En cuanto al *conocimiento de Dios*, destacan tres textos: Ex 2,25b; 3,19a y 6,3. En Ex 2,25, la expresión aparece truncada: «Dios vio a los israelitas; Dios conoció...» (¡así!). La versión griega, probablemente con razón (cf. 6,3), traduce: «y se hizo conocer por ellos». Este pasaje, de la tradición sacerdotal, es un resumen histórico que prepara la revelación hecha a Moisés (6,2-7,7). Ex 3,19a se refiere a otro conocimiento de Dios: «Dios sabe que Faraón no les dejará partir».

Respecto del *conocimiento de los israelitas* se pronuncian Ex 6,7 y 10,2. En ambos textos, se trata de que los israelitas reconozcan que Yahvé es su Dios: el primero se dirige a la generación del éxodo y el segundo, a las generaciones futuras. Los sucesos de Egipto se han de conservar en la memoria para que sirvan de revelación permanente a las generaciones venideras.

El *conocimiento de Faraón y de Egipto*, en fin, está respaldado por varios textos. La referencia de Ex 1,8: «subió al trono en Egipto un faraón nuevo que no había conocido a José», aunque no tiene por objeto directo a Yahvé, guarda cierta relación con el «ateísmo» de la primera parte de la narración. Este texto no sólo remite a los relatos patriarcales precedentes, sino también a los relatos que siguen, donde el desconocimiento de Dios, por parte del faraón y de los egipcios, es uno de los elementos más significativos (cf. 5,2; 7,3-5). Entre los objetivos de la tercera parte de la narración está que el rey y los egipcios conozcan a

[56] Cf. L. Eslinger, Freedom or Knowledge? Perspective and Purpose in the Exodus Narrative (Exodus 1-15), *JSOT* 52, 1991, 43-60.

[57] Cf. H. Utzschneider, *Gottes langer Atem. Die Exoduserzählung (Ex 1-14) in ästhetischer und historischer Sicht* (SBS 166), Stuttgart 1996, 56.

Yahvé. El faraón y los egipcios tendrán que (re)conocer: 1º) «que Yo soy Yahvé» (7,17; 8,18; 10,2); 2º) «que no hay como Yahvé» (8,6); 3º) «que no hay como Yo en toda la tierra» (9,14); 4º) «que a Yahvé pertenece todo el mundo» (9,29). La expresión «Yo soy Yahvé» denota el señorío de Yahvé sobre todo el mundo, esto es, sobre los israelitas y sobre los egipcios (Ex 14,4.18.25)[58]. La identidad de Yahvé refleja una dimensión universal.

El (re)conocimiento de Yahvé está directamente relacionado con su *soberanía*. Uno de los temas fundamentales del libro del Éxodo consiste en saber quién es el verdadero soberano de Israel y, en consecuencia, si Israel tiene que servir a Faraón o a Yahvé. Las fórmulas de reconocimiento tienen como objetivo último mostrar la soberanía de Yahvé. Puesto que Faraón no reconoce a Yahvé y le ofrece resistencia, Yahvé tiene que obrar prodigios y luchar hasta vencerle. Esto convierte a Yahvé en un guerrero y un rey soberano. Así aparece en el «milagro» del mar (Ex 14) y así lo ensalza el Cántico de Moisés (Ex 15,3.17). El corazón de la tradición del éxodo parece haber sido siempre la destrucción de los perseguidores (14,27; 15,2.21). «Este recuerdo de una acción militar de YHWH... forma el contenido específico y, en todo caso, es el objeto más antiguo de la profesión de fe en la liberación de Egipto»[59].

Ahora bien, ¿qué tipo de soberanía ejerce Yahvé? Los caminos de Yahvé contrastan con los de Faraón (comparar Ex 3,7-10 con 5,5-18). En el libro del Éxodo, se advierte una dinámica que va de la esclavitud forzada a Faraón al servicio libre a Yahvé[60]. Con la presencia de Yahvé en el santuario como rey (Ex 15,17) y con la presencia de su gloria en el tabernáculo (Ex 40,34-38), Yahvé afirma su soberanía en medio del pueblo. Israel, libremente, reconoce a Yahvé como su Dios y le rinde culto como a

[58] El objetivo último del relato de las plagas consiste en transmitir el conocimiento de Yahvé: cf. J. Krasovec, Unifying Themes in Ex 7,8-11,10, en C. Brekelmans-J. Lust (eds.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies* (BETL 94), Leuven 1990, 47-66 (65). Sobre las fórmulas de (re)conocimiento con el verbo *yd'*, ver el estudio clásico de W. Zimmerli, Erkenntnis Gottes nach dem Buch Ezechiel, en Id., *Gottes Offenbarung* (ThB 19), München 1969, 41-119 (56-69).

[59] G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, I, Salamanca 1972, 231; cf. J. Van Seters, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville 1994, 134-139).

[60] Aunque con menos frecuencia, las fórmulas de reconocimiento aparecen también en la segunda y tercera parte del libro (cf. Ex 16,6.12; 29,44; 31,13).

su rey soberano. En el antiguo Oriente Próximo, la divinidad afirma su soberanía en el momento de la consagración del templo. Ex 40,35-38 probablemente guarda relación con la consagración del templo (cf. 1 Re 8,10-13; 2 Cr 5,11-6,2; Ez 43,1-7)[61].

c) *Relación entre el Dios del éxodo y el del Sinaí*

Yahvé aparece en relación con los acontecimientos del éxodo (cf. Ex 15,21; Os 12,10; 13,4) y con los del Sinaí (Ex 19,3.20; 24,9.12s; Dt 33,2; Jue 5,4s; Sal 68,9). A juzgar por estos textos, Yahvé pertenece a ambas tradiciones[62]. El elemento constitutivo en la tradición del Sinaí es la venida de Dios y el efecto de esta venida es la salvación de su pueblo.

La montaña de Dios es el punto de partida para el Dios de la salvación, no sólo un lugar de parada en la ruta del desierto. En Jue 5,4-5, el Sinaí se presenta como la montaña de donde Dios viene para salvar. Allí se inició el éxodo (Ex 3) y allí se realizó el encuentro entre Dios y el pueblo (Ex 19ss).

En el texto actual del Éxodo, la montaña santa es el escenario de acontecimientos tan significativos como la *teofanía*, la concertación de la *alianza*, la instauración del *culto* y la donación de la *ley*. En todos ellos, el protagonista principal es Yahvé[63].

## II. LA SALIDA DE EGIPTO (1,1-15,21)

Ex 1,1-15,21 narra la opresión, mediación y liberación de los hebreos (cap. 1-14). La narración tiene momentos de gran tensión y dramatismo. Un pueblo es retenido y oprimido injus-

[61] Cf. M. Weinfeld, Sabbath, Temple and the Enthronement of the Lord–The Problem of the Sitz im Leben of Genesis 1:1-2:3, en A. Caquot-M. Delcor (eds.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de H. Cazelles* (AOAT 212), Neukirchen-Vluyn 1981, 501-512; ver Cap. VIII, § 1.

[62] Cf. W.H. Schmidt, *Exodus, Sinai und Mose* (n. 43), 78.

[63] Según Childs (*Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, London 1992, 131-132), en la forma actual del libro del Éxodo, la llegada de Israel al Sinaí (Ex 19) funciona como el prefacio a todo un cuerpo de temas estrechamente ligados entre sí: la teofanía en el Sinaí, la donación de la ley y la concertación de la alianza. Estas tradiciones se unieron sólo después de un largo período de crecimiento, cuya naturaleza exacta no es fácil definir (cf. § I, 2, c).

tamente. Se multiplican los esfuerzos para obtener su libertad, que se retrasa una y otra vez. Finalmente, llega la solución: el pueblo logra escapar. Es el desenlace feliz de una historia, que se corona con cantos de victoria (15,1-18.21).

Como en los relatos clásicos, en Ex 1,1-15,21, se puede distinguir una trama compleja con tres partes: planteamiento (1,1-7,7), nudo (7,8-11,10) y desenlace (12,1-15,21). Esta división permite estructurar el texto de los cap. 1-15 en tres apartados, a pesar de que determinadas palabras y expresiones trasciendan esas divisiones.

Si no se puede negar la existencia de una trama narrativa, que da cierta unidad al conjunto, tampoco se pueden ocultar ciertas diferencias en el texto, que invitan a pensar en una composición más compleja de lo que pudiera parecer a primera vista.

## 1. *Planes de Faraón y de Yahvé ante la opresión de Israel (1,1-7,7)*

El planteamiento expone el problema de la opresión de Israel como primer paso para acometer su solución. Uno tras otro van entrando en escena los protagonistas del relato: Israel (cap. 1), Moisés (cap. 2) y YHWH (cap. 3-4) y sus principales antagonistas: Faraón y Egipto (cap. 1). A ellos se suman otros personajes de menor rango, con una función más limitada, pero significativa: las comadronas (cap. 1), Miriam, la hermana de Moisés, y la hija de Faraón (cap. 2), Aarón (cap. 4), etc. Indudablemente, el personaje clave es YHWH. Desde que entra en escena, se hace cargo del problema de la opresión y diseña un plan de salvación, en el que se verán envueltos todos los otros personajes, tanto los protagonistas como los antagonistas.

La narración comienza en Egipto, se continúa en Madián y en el Horeb, para concluir nuevamente en Egipto, lugar de opresión y de salida / liberación.

### a) *La opresión de Israel en Egipto (1)*

*El cap. 1* se abre con una lista de los hijos de Jacob / Israel (v. 1-5: notar el cambio de nombre en los v. 1 y 5). Es una forma abreviada de Gn 46,8-27, donde se enumeran los 70 descendientes de Jacob (Ex 1,5; cf. Gn 46,27; Dt 10,22). El v. 6 reseña la muerte de José, de sus hermanos y de toda la generación que descendió a Egipto con Jacob. Se marca así el final de un período. Por el con-

trario, el v. 7 señala el inicio de una nueva generación y de un nuevo período en la historia de Israel. El cambio realizado es realmente decisivo: de la familia de Jacob se pasa al pueblo de Israel. A diferencia de Gn 12-50, donde se relata la historia de una familia, en el Éxodo se expone la historia de un pueblo.

*Ex 1,1-7* es un texto-puente: introduce al libro del Éxodo, al mismo tiempo que enlaza con el del Génesis. La multiplicación de los israelitas (Ex 1,7) remite a la bendición de Gn 1,28; 9,1-7 y a las promesas a los patriarcas (cf. Gn 12,2; 17,2-6; 48,4). El nacimiento de Israel como pueblo se halla ligado de este modo con la línea patriarcal y, en última instancia, con las bendiciones de la creación. Pero la historia que sigue es completamente nueva, puesto que la opresión de Israel en Egipto carece de antecedentes en el Génesis.

*Ex 1,8-22* consta de tres «pequeñas unidades» (v. 8-14.15-21.22), en las que se exponen tres medidas represoras del faraón de Egipto contra los israelitas. Cada unidad se abre con un discurso de Faraón, precedido por una breve fórmula introductoria (v. 9-10.15-16.22). El relato que sigue refleja el fracaso de tales medidas (1,11-14.17-21; 2,1-10).

La actitud hostil de Faraón se justifica por la subida al trono de Egipto de un faraón nuevo que no había conocido a José (v. 8) y por el crecimiento y propagación de los israelitas, que representan un peligro para los egipcios (v. 9-10; cf. 1,7). La opresión parte, por tanto, del desconocimiento, para fundarse luego como razón de estado. El conocimiento ocupa un lugar relevante en la «trama de revelación» (cf. § I, 3, b). Curiosamente, el motivo inicial de la opresión apunta ya al desenlace de toda la historia: «... después, (Israel) se marchará de nuestro país» (v. 10; cf. cap. 14).

La opresión engendra la esclavitud: «los egipcios esclavizaron a los israelitas con trabajos crueles y les amargaron la vida con dura esclavitud» (v. 13-14). Hasta cinco veces se repite la raíz *'bd*, en el breve espacio de estos dos versículos, para describir la esclavitud. Pitón y Ramsés se convierten en símbolos de opresión y Egipto pasará a la tradición israelita como «lugar de esclavitud» (Ex 13,3.14; 20,2; Dt 5,6; 6,12; etc.). El faraón y su corte consideran a los israelitas como «sus esclavos» (cf. Ex 14,5).

Pero, lejos de lograr su objetivo, los trabajos forzados llevan a una mayor propagación de los israelitas (v. 12). Ello provoca el

mandato de Faraón de dar muerte a los neonatos hebreos (v. 15-21). Por primera vez en el capítulo, se nombra explícitamente a Dios (v. 15.20-21). Implícitamente ya estaba aludido en 1,7.12. En los v. 15-21, el nombre de Dios se relaciona con el comportamiento de las parteras y con la fecundidad (v. 20-21). Dios es la fuente de la fecundidad y las parteras son símbolos de vida y libertad. Tras la negación de las comadronas a colaborar en la opresión, despunta la futura liberación[64].

El mandato de echar al río a los neonatos hebreos (v. 22) encierra un hecho chocante: el Nilo, fuente de vida en Egipto, se convierte en lugar de muerte.

b) *Nacimiento y juventud de Moisés. Huida a Madián (2)*

*El relato del nacimiento y salvación prodigiosa de Moisés (v. 1-10)* se comprende a la luz de la tercera medida del faraón (1,22). También aquí será decisiva la intervención de las mujeres. El episodio de los v. 1-10 tiene carácter legendario. Su comienzo se asemeja mucho a la leyenda de Sargón el Grande, como muestra el siguiente extracto:

> «Yo soy Sargón, el rey todopoderoso, el rey de Acad. (...)
> Mi madre, la sacerdotisa, me concibió, me dio a luz en secreto.
> Me puso en una cesta de juncos, cerró la tapa con brea.
> Me echó al río, que no se levantó sobre mí.
> El río me mantuvo a flote y me llevó a Akki,
> que sacaba agua del río.
> Akki, el aguadero, me sacó cuando metió su jarro.
> Akki, el aguadero, me tomó por su hijo y me educó.
> Akki, el aguadero, me nombró su jardinero.
> Cuando yo era jardinero, Istar me concedió su amor
> Y por cuatro (...) años yo ejercí como rey.
> Yo goberné...»[65]

Esta leyenda probablemente se compuso en la época de Sargón II, que gobernó entre el 721 y el 705 a.C. Los círculos literarios que rodearon a Sargón II adoptaron y elaboraron la le-

[64] Cf. J. Sievert-Hommes, *Let the Daughters Live! The Literary Architecture of Exodus 1-2 as a Key for Interpretation* (BIS, 37), Leiden 1998.

[65] J.B. Pritchard (ed.), *Ancient Nearn Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1969, 119.

yenda de Sargón el Grande (s. XXIV a.C.) con intención política e ideológica. Las semejanzas con Ex 2,1-10 han dado pie a algunos autores para llamar a Sargón «el Moisés acádico»[66].

A pesar de estar narrada en primera persona, para darle visos de veracidad, la leyenda de Sargón no oculta su carácter ficticio. Leyendas parecidas se cuentan de Ciro, Perseo, Rómulo y Remo, entre otros. En todas ellas, se subraya la importancia de salvar el niño no tanto por motivos humanitarios cuanto por la misión que se le va a confiar. Sargón será un gran rey, el fundador del imperio asirio, y Moisés será el libertador y fundador del pueblo de Israel.

*El relato de la juventud de Moisés y de su huida a Madián (v. 11-22)* se une con el anterior mediante las indicaciones temporales: «cuando el niño creció...» (v. 10); «...siendo ya mayor» (v. 11).

De la *juventud de Moisés*, únicamente se relatan tres episodios típicos, que permiten barruntar el temple del futuro jefe y libertador de Israel. El primero (v. 11-12) lo presenta como hermano de los hebreos y solidario con ellos; más aún, como un abanderado contra la opresión egipcia. La educación recibida en la corte (v. 10) capacitó a Moisés para valorar la libertad y la dignidad humanas. Sus hermanos vivían como esclavos, eran vejados y atropellados por los opresores. Solidarizarse con ellos no significaba resignarse y aceptar sus condiciones de vida, sino todo lo contrario. Esta primera intervención de Moisés no es fruto de un proyecto premeditado, sino de una reacción espontánea frente a una acción injusta.

Moisés advierte también las divisiones entre los hebreos e intenta mediar, pero es rechazado (v. 13-15a). Los hebreos le echan en cara su comportamiento con el egipcio y no le aceptan como jefe o juez. Sólo miran el lado negativo de la acción de Moisés, sin apreciar lo que tiene de positivo, como lucha contra la opresión e intento de liberación. Moisés tiene que comprender que no se puede sacar de la esclavitud a un pueblo que ha perdido el gusto por la libertad y el valor de la unión. Además, tiene que darse cuenta de que su vida corre peligro. Por eso, la salida más airosa de momento será huir y refugiarse en un lugar más seguro.

[66] Cf. P.R. Ardiñach, La leyenda acádica de Sargón, *Revista Bíblica* 50, 1993, 103-114.

*El episodio de la huida de Moisés de Egipto y el comienzo de su estancia en Madián (v. 15b-22)* es una «escena típica» que recuerda la huida de Jacob (Gn 29,1-14). El esquema formal de ambos relatos es prácticamente el mismo (ver también Gn 24)[67]. La intervención de Moisés, defendiendo a las hijas del sacerdote de Madián frente a unos pastores, le acredita una vez más como libertador (v. 19).

*Ex 2,23-25* es un texto de transición: cierra la serie de episodios narrados en 1,1-2,22, a la par que abre a los cap. 3-4. Si la referencia a la muerte de José (Ex 1,6) sellaba el final de un período, la reseña de la muerte de Faraón (2,23) permite vislumbrar un nuevo horizonte. Por primera vez se dice que los israelitas reaccionan ante la opresión de los egipcios y que Dios escucha (*sama'*) las quejas de los israelitas, se acuerda de la alianza (*zakar berit*), se fija (*ra'ah*) en ellos y «los conoce» (*yada'*). La mención de la opresión remite a los cap. 1-2, mientras que la alusión a Dios reenvía a los cap. 3-4 (cf. 3,7).

Del mismo modo que el desconocimiento de Faraón condujo a la opresión (1,8), el conocimiento de Dios y su reacción favorable a los israelitas llevará a la liberación. Ex 2,23-25 es una puerta abierta a la esperanza. Ex 3-4 apunta en la misma dirección: además de «ver», «escuchar» y «conocer», Dios decide intervenir y liberar a los hebreos.

### c) *Plan divino de salvación (3-4)*

#### 1°. Revelación de YHWH y vocación de Moisés en el Horeb (3,1-4,18)

Estilísticamente, las pequeñas unidades de los cap. 1-2 contrastan con las largas escenas de los cap. 3-4. En la estructura narrativa de 3,1-4,17, los diálogos adquieren un papel vital. Si se prescinde de unos pocos versículos del narrador (3,1-2*.4a.6b; 4,3.4b.6.7.14*), los demás son diálogos de Dios con Moisés. La iniciativa y la voz cantante la lleva siempre Dios. Las respuestas de Moisés apenas si representan una quinta parte en el conjunto de los diálogos.

[67] Cf. F. García López, Genèse 29,1-14: La rencontre de Jacob avec Rachel et Laban, en J.-D. Macchi-T. Römer (eds.), *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gen. 25-36* (FS. A. de Pury), Genève 2000, 87-94 (88-93).

La mayoría de los exegetas califican este pasaje como un relato de vocación, en el que se pueden distinguir los siguientes puntos:

1. descripción de la necesidad: 3,7.9.
2. misión: 3,10.16; 4,12a.
3. objeción: 3,11.13; 4,1.10.13.
4. asistencia divina: 3,12a.14-15; 4,5.8-9.12b.15.
5. signo: 3,12; 4,3-4.6-7.9b[68].

Para los estudios histórico-críticos tradicionales, los dobles y las repeticiones se explican en buena medida como resultado de la unión de dos fuentes diferentes. Los versículos que caen fuera del esquema, en especial los v. 1-6 del cap. 3, podrían explicarse como un complemento del relato de vocación mediante un relato teofánico; 3,16-22 sería también una adición redaccional.

Para algunos estudios histórico-críticos recientes[69] y para la mayoría de los estudios literarios[70], en cambio, el texto es homogéneo. Fischer propone una estructura con dos formas y funciones. En primer lugar, distingue cuatro campos semánticos, cada uno con sus verbos específicos:

1. el del ver (*r'h*: v. 2.3.4.7.9): *3,3-9*;
2. el del enviar (*hlk*: v. 10.11.16.18.19.21 y *slh*: v. 10.12.13.14.15): *3,10-22*;
3. el del creer (*'mn*: v. 1.5.8.9): *4,1-9*;
4. el del hablar (*dbr*: v. 10.12.14.15.16): *4,10-17*.

[68] Cf. W. Richter, *Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte* (FRLANT 101), Göttingen 1970; G. del Olmo Lete, *La vocación de líder en el antiguo Israel* (BS 2), Salamanca 1973; M. Navarro Puerto, La vocación de Moisés: Perspectivas metodológicas, *EstBíbl* 52, 1994, 133-166.

[69] Cf. E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin 1990, 22-28. Según E. Otto (Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus, en M. Vervenne [ed.], *Studies in the Book of* Exodus [n. 17], 63-111 [108-111]) y K. Schmid (*Erzväter und Exodus. Untersuchungen zu doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* [WMANT 81], Neukirchen-Vluyn 1999, 190-194), Ex 3,1-4,18 es un texto postsacerdotal, redaccionalmente insertado entre 2,23a y 4,19. La muerte del faraón (2,23a) se da como motivo para persuadir a Moisés de que vuelva a Egipto (4,19).

[70] Cf. G. Fischer, *Jahwe unser Gott. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3-4)* (OBO 91), Freiburg 1989.

En segundo lugar, distingue seis «cuadros» (pequeñas unidades o escenas), parcialmente coincidentes con las divisiones de los campos semánticos:

1. escenificación: visión de la zarza (3,1-6);
2. deseo / petición de Dios: sacar a Israel de Egipto (3,7-12);
3. revelación del nombre de YHWH (3,13-15);
4. plan de Yahvé (3,16-22);
5. demostración del poder de Yahvé (4,1-9);
6. misión de Aarón (4,10-17).

Para este autor, la vocación de Moisés pasa a segundo plano. Ex 3-4 destaca sobre todo la figura y la acción de *Yahvé nuestro Dios (yhwh 'lhynw)*. Esta fórmula aparece por primera vez en Ex 3,18 sobre un total de 101 veces en la Biblia Hebrea. En el Pentateuco, reaparece en Ex 5,3; 8,6.22.23; 10,15.26 y 23 veces en el Deuteronomio. La afirmación *Yahvé (es) nuestro Dios* encierra todo un programa. Yahvé no sólo es el Dios de los padres, sino también el Dios del pueblo (3,7-22) y de las personas (3,4.10; 4,14), el señor de la historia (3,16-22) y de la naturaleza (4,3-9) y el creador de los seres humanos (4,11)[71].

2°. Vuelta de Moisés a Egipto (4,19-26.27-31)

Investido de autoridad y vencidas todas las dificultades para aceptar la misión confiada por Yahvé, Moisés vuelve a Egipto. La pregunta de 2,14 y el miedo al faraón (2,15) ya han tenido cumplida respuesta en la serie de diálogos entre Dios y Moisés (3,1-4,17). Lo que ahora procede es desandar el camino y encontrarse con los israelitas y con Faraón para obtener la liberación de los hebreos, objetivo primario de su vocación-misión.

Superados algunos incidentes en el camino (v. 19-26), Moisés llega a Egipto y se encuentra con su hermano Aarón (v. 27-28), con los ancianos de Israel y con el pueblo (v. 29-31), que aceptan de buen grado el plan de Dios.

d) *Rechazo y confirmación del plan divino (5,1-7,7)*

1°. Moisés y Aarón ante Faraón (5)

Moisés y Aarón se presentan ante Faraón como mensajeros de Yahvé. Le hablan en tono profétco: «Así dice Yahvé, el Dios de

[71] G. Fischer, *Jahwe unser Gott* (n. 70), 37-99.160-161.224-228.

Israel: 'Deja salir a mi pueblo'...» (5,1). La respuesta de Faraón no se anda con rodeos: «¿Quién es YHWH...? No conozco a YHWH ni dejaré salir a los israelitas» (5,2). Si el desconocimiento de José llevó al faraón a la opresión de los israelitas (1,8-22), el desconocimiento de Yahvé acarreará un endurecimiento de la opresión (5,6-23).

Este primer encuentro con Faraón se salda con un rotundo fracaso. Lejos de conseguir el objetivo de la liberación, se recrudecen los trabajos. Esta nueva historia de opresión se concluye con la queja de los inspectores israelitas a Moisés, quien a su vez eleva las quejas a Yahvé (6,19-21.22-23).

El pueblo está abatido, pues sufre más que antes. Moisés, en dos cuestiones sucesivas, pone en tela de juicio la acción divina y su propia misión: «Yahvé, ¿por qué maltratas a este pueblo?, ¿por qué me has enviado?» (5,22b). La crisis no puede ser más profunda. Ahora toca responder a Yahvé.

2º. Respuesta de Yahvé (6,1-7,7)

La respuesta de Yahvé llega en tres discursos dirigidos a Moisés. En el primero (6,1), Yahvé reafirma su plan de salvación para los israelitas.

En el segundo (6,2-8), Dios revela su identidad y su naturaleza: «Yo soy YHWH» (v. 2.8). Ex 6,2-8 subraya, además, la pertenencia de Israel a Yahvé. La liberación-rescate-adopción que va a realizar Yahvé aparece como cumplimiento de la promesa a los patriarcas (cf. Gn 17,1-8). Este mensaje debería llevar al pueblo a la esperanza. Con todo, tras el primer fracaso del plan de Dios y sus consecuencias (cap. 5), los israelitas no escuchan (6,9).

En el tercero, Dios manda a Moisés ir a Faraón y decirle que deje salir a los israelitas (6,10-11). El discurso divino choca con la resistencia de Moisés, que plantea tres objeciones: 1ª) los israelitas no me escuchan; 2ª) ¿cómo me va a escuchar Faraón?, y 3ª) soy torpe de lengua (6,12).

La primera objeción podría expresarse mediante una pregunta: ¿quién soy yo para dirigirme a los israelitas? A esta primera dificultad responde la genealogía de 6,14-27. Se trata de una genealogía segmentada que entronca a Moisés y a Aarón con los hijos de Jacob (Ex 1,1-4). Es como su carta de identidad.

Dada la amplitud de la genealogía (v. 14-27), el mandato y las objeciones de 6,11-12 quedan un tanto desplazadas. De ahí que los v. 28-30 repitan el mandato de Dios y la objeción de Moisés.

En Ex 7,1-7, se da una respuesta a la segunda y tercera parte de la objeción de Moisés: Yahvé asegura a Moisés que tendrá autoridad absoluta frente a Faraón (v. 1), y le dice que Aarón será su profeta (v. 2). Ex 7,1-5 funciona, además, como introducción. Es uno de esos textos programáticos que no sólo remite a lo que precede sino que anticipa lo que sigue. Se anuncian las plagas y las resistencias de Faraón, pero también su superación y la victoria final.

El plan trazado se llevará a cabo puntualmente: «Moisés y Aarón hicieron exactamente como les mandó Yahvé» (7,6). Al igual que Noé (cf. Gn 6,22, donde se emplea la misma fórmula «mandato-ejecución») o Abrahán (cf. Gn 17,11s.23), Moisés y Aarón son un ejemplo de obediencia fiel; cumplen hasta el mínimo detalle cuanto Yahvé les manda (cf. Ex 39,32.42.43; 40,16)[72]. Es todo un reto para Faraón, que tendrá que enfrentarse con Yahvé. Más que el encuentro de Moisés y Aarón con Faraón, lo que importa es el papel que jugará Yahvé.

### 2. *Confrontación entre Yahvé y Faraón (7,8-11,10)*

A partir de 7,8, se relata la serie de encuentros de Moisés y Aarón con Faraón. Son la puesta en marcha del plan diseñado y anunciado por Yahvé, que conducirá a su confrontación con Faraón. En el plan de Yahvé figura la realización de «*signos y prodigios*» contra Egipto (cf. 7,3; ver 4,8-9.17.30 y 4,21), comúnmente conocidos como «*plagas*». Dada la amplitud de significación de la expresión «*signos y prodigios*», algunos exegetas proponen comenzar el relato de las plagas en 7,8-13, pero en sentido estricto éstas comienzan en 7,14.

*Ex 7,8-13* relata la transformación del bastón de Aarón en una serpiente, que engulle los bastones / las serpientes de los magos egipcios. En el fondo de este episodio, laten algunos elementos de la mitología del Oriente Próximo relativos al combate primordial en el momento de la creación del mundo contra el

[72] F. García López, siwwah, en H.-J. Fabry-H. Ringgren (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, VI, Stuttgart 1989, 936-959 (944-947).

monstruo del caos. Egipto aparece simbolizado por el cocodrilo, el monstruo del Nilo (cf. Ez 29,3). El episodio del bastón maravilloso predice veladamente lo que va a ocurrir: Yahvé vencerá al monstruo del Nilo y comenzará una nueva vida para Israel; será como una nueva creación.

a) *El relato de las plagas (7,14-11,10)*

El término *plaga* (en hebreo *maggepah*) aparece sólo una vez, en 9,14 (en 12,13, en relación con la 10ª plaga, se usa *negep*, de la misma raíz, y en 11,1, el sinónimo *nega'*). No obstante, se ha generalizado su uso, haciéndose extensivo a todos los «*signos y prodigios*» (*'otot wemopetim*) relatados en los cap. 7-11.

Los términos *'ot(ot)* y *mopet(im)* se repiten varias veces en los cap. 7-11. Ex 7,3.9 y 11,9.10 enmarcan el relato de las plagas: en 7,3 y 11,9 los «*signos y prodigios*» se atribuyen a Yahvé, mientras que en 7,9 y 11,10 los mismos *prodigios* (aquí no se emplea *'otot*) se atribuyen a Moisés y Aarón. Éstos no son más que instrumentos de Dios al servicio de su plan de salvación. El verdadero autor de los signos y prodigios es realmente Yahvé. Cada relato de plaga va precedido por un discurso divino que predice y anticipa la plaga. En 10,1-2 y 8,19, las *plagas / signos* tienen por función mostrar que Yahvé es el motor de los acontecimientos. Los signos han de servir para llevar al faraón, a los egipcios y a los israelitas al *reconocimiento* de Yahvé. Ello no impide que sirvan también para acreditar a Moisés ante el faraón y los israelitas.

*De las plagas de Ex 7,14-11,10* se conservan otras dos versiones diferentes en los Sal 78,43-51 y 105,27-36. Los tres pasajes rememoran las mismas plagas (en el Sal 78, falta la plaga de las tinieblas), pero cambian el orden, salvo en la plaga de los primogénitos, que la sitúan todos al final de la serie.

Algunos exegetas piensan que la muerte de los primogénitos es la única plaga original. Las nueve restantes no serían más que una composición literaria orientada a preparar la décima plaga. La estructura general y algunos elementos particulares del relato corroboran esta observación.

Cualquiera que sea el proceso de formación de los textos (algunos autores atribuyen siete plagas a J y tres a P[73], mientras

[73] Cf. J. Van Seters, *The Life of Moses* (n. 59), 80.

que otros hablan de series paralelas de siete)[74], parece innegable que existen dos clases de materiales, dispuestos con maestría y calidad literaria. El esquema siguiente recoge algunos de sus elementos más significativos:

| | I | | II | | III |
|---|---|---|---|---|---|
| *1ª.* | *Sangre (7,14-24)* | *4ª.* | *Moscas (8,16-28)* | *7ª.* | *Pedrisco (9,13-35)* |
| 14. | Yahvé dijo a Moisés: | 16. | Yahvé dijo a Moisés: | 13. | Yahvé dijo a Moisés: |
| 15. | «Vete a Faraón por la mañana, cuando salga hacia el agua...» | | «Madruga por la mañana y preséntate a Faraón, cuando salga hacia el agua | | «Madruga por la mañana y preséntate ante Faraón |
| 16. | Di a Faraón: «...deja salir a mi pueblo para que me sirva...» | | Dile: '...deja salir a mi pueblo para que me sirva...' | | y dile: '...deja salir a mi pueblo para que me sirva...'» |
| 22. | «Los magos de Egipto hicieron lo mismo...» | 18. | «Ese día haré una distinción...» | 18. | «...un pedrisco, como no lo había habido». |
| *2ª.* | *Ranas (7,26-8,11)* | *5ª.* | *Peste (9,1-7)* | *8ª.* | *Langostas (10,1-20)* |
| 26. | Yahvé dijo a Moisés: «Vete a Faraón y dile: "Así habla Yahvé: 'deja salir a mi pueblo'"» | 1. | Yahvé dijo a Moisés: «Vete a Faraón y dile: "Así habla Yahvé: 'deja salir a mi pueblo'"» | 1.<br>3. | Yahvé dijo a Moisés: «Vete a Faraón...<br>'Así habla Yahvé...:'» |
| 3. | «Los magos hicieron lo mismo...» | 4. | «Yahvé hará una distinción...» | 6. | (langostas), «como no las vieron...» |
| *3ª.* | *Mosquitos (8,12-15)* | *6ª.* | *Úlceras (9,8-12)* | *9ª.* | *Tinieblas (10,21-29)* |
| 12. | Yahvé dijo a Moisés: «Di a Aarón: 'Extiende tu bastón...' | 8. | Yahvé dijo a Moisés y a Aarón: «Tomad... ceniza...» | 21. | Yahvé dijo a Moisés: «Extiende tu mano...» |
| 14. | «Los magos intentaron hacer lo mismo, pero...» | | | | |

Como muestra el cuadro anterior, las nueve primeras plagas están ordenadas en tres series de tres plagas cada una. La décima plaga no encaja en ninguna de las tres series. Y ello, no sólo por las diferencias formales, sino también por otras diferencias de contenido que enseguida se verán. En consecuencia, la décima plaga debe tratarse aparte de las otras nueve[75].

[74] Cf. J. Blenkinsopp, *The Pentateuch* (n. 21), 141.

[75] Cf. S. Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible* (JSOT SS 70), Sheffield 1989, 105-107.

En la primera plaga de cada serie coinciden la orden inicial de Yahvé, la circunstancia temporal y local (esta última falta en la 1ª plaga de la serie III) y la petición de dejar salir al pueblo para que sirva a Yahvé. En la segunda plaga de cada serie coincide también la orden inicial de Yahvé a Moisés de ir a Faraón y la petición de dejar salir a su pueblo, pero faltan las circunstancias local y temporal de las anteriores (en la plaga 8ª hay una variante en la formulación). En la tercera plaga de cada serie, Yahvé ordena a Moisés (y a Aarón) realizar un gesto que produce la plaga, pero falta toda orden previa a Faraón.

Por otro lado, en las dos primeras plagas de la serie I se observa que los magos de Egipto hacen las mismas cosas que Moisés y Aarón. A su vez, en las dos primeras plagas de la serie II se advierte la distinción entre Egipto y los israelitas. Y en las dos primeras plagas de la serie III se subraya la particular gravedad de la plaga.

Todas las plagas tienen como función llevar al conocimiento de Yahvé, de su fuerza y poder frente a Faraón. Pero cada una de las tres series lo expresa de modo diferente. En la serie I, Yahvé muestra su grandeza frente a los magos de Egipto que, si bien en las plagas 1ª y 2ª hacen lo mismo que Moisés y Aarón, en la 3ª tienen que reconocer su incapacidad y confesar el poder de Dios (8,15). En la serie II, Yahvé muestra su poder controlando las fuerzas de la naturaleza, limitando al territorio egipcio el efecto de la plaga. En la serie III, el poder de Yahvé es tan manifiesto que no se encuentran plagas equiparables ni en el tiempo ni en el espacio.

En la disposición de las nueve primeras plagas se percibe un crecimiento gradual de los motivos o recursos empleados por el narrador. De este modo, se prepara la 10ª plaga, la muerte de los primogénitos, que representa el punto climático del conjunto. La 10ª plaga es la única que realiza directamente Yahvé (cf. Ex 12,12.19), sin la mediación de Moisés. En este caso, no se trata de un fenómeno natural, sino de la manifestación decisiva de Dios.

La 10ª plaga se halla estrechamente ligada con los ritos de la pascua y con los acontecimientos de la salida de Egipto; los tres acontecimientos coinciden en la misma noche (cap. 12-14). Ex 11,1-10 sirve de puente entre estos acontecimientos y las nueve primeras plagas (7,14-10,29). Las fórmulas empleadas en

11,6-8 conectan con las fórmulas examinadas a propósito de las nueve primeras plagas, mientras que las referencias de 11,1-5 apuntan más bien a lo que sigue. A su vez, 11,9-10 y 7,3.9 servirán para enmarcar el conjunto de las plagas.

### b) *Las «plagas» en las tradiciones proféticas y deuteronómico-deuteronomistas*

Muchos exegetas coinciden en afirmar que las plagas del Éxodo tienen algunos puntos de contacto significativos con las tradiciones proféticas y deuteronómico-deuteronomistas, pero divergen en sus interpretaciones concretas. Para Childs, existe una conexión entre las narraciones de las plagas y las leyendas proféticas de Samuel y Reyes, no así entre aquéllas y los profetas clásicos[76]. En cambio, Schmid sostiene que la narración yahvista de las plagas del Éxodo depende de los profetas clásicos, como se refleja en las fórmulas de mensajero («Así dice Yahvé») y en los oráculos introducidos por ellas. Éstos y otros elementos de las plagas del Éxodo aparecen ya en las narraciones de Amós e Isaías, predominan en las narraciones de tipo deuteronomista de Jeremías y de la Historia Deuteronomista; con variantes, también en Ezequiel[77].

Según Van Seters, la narración de las plagas del Éxodo depende en buena parte del Deuteronomio y de las tradiciones proféticas y deuteronomistas. Así se percibe en el lenguaje, en varios elementos formales y en la identificación de las plagas como *signos* (cf. Dt 4,32-39; 28,15-67; Is 7-8; Jer 44,29-30; Ez 37,5-14; 1 Re 8,43-60; 2 Re 19,19; etc.)[78]. Por su parte, Lee sostiene que el relato de las plagas en el Sal 78 refleja el contexto de los tratados asirios del s. VIII a.C., próximos a las bendiciones-maldiciones de Dt 28[79].

Sea lo que fuere de las dependencias de unos textos con relación a otros, parece claro que los autores de las plagas del Éxodo contaron con algunos materiales de tipo deuteronómico-deuteronomista y profético para la composición de su relato. Esto no significa que Ex 7-11* sea una mera recopilación de antiguas tradiciones.

[76] B.S. Childs, *Exodus* (OTL), London 1974, 144-149.

[77] H.H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Zürich 1976, 44-53.

[78] J. Van Seters, *The Life of Moses* (n. 59), 77-112 (en especial, 80-95).

[79] A.C.C. Lee, The Context and Function of the Plagues Tradition on Psalm 78, *JSOT* 48, 1990, 83-89.

En conclusión, el relato de las plagas del libro del Éxodo es una composición literaria, cuidadosamente elaborada, más que una exposición histórica. Por otro lado, las plagas difícilmente se pueden conectar con fenómenos naturales concretos acaecidos en un momento determinado en Egipto. Las opiniones en este sentido poseen escaso valor[80].

### 3. *Liberación de Israel (12,1-15,21)*

La salida de los israelitas de Egipto pone el punto final a un largo período de opresión bajo Faraón. Los repetidos fracasos en las negociaciones encaminadas a una salida pacífica desembocan en un último golpe de fuerza, por parte de Yahvé, que derrota a Faraón y sus gentes, dando la victoria a los israelitas.

Desde el punto de vista literario, en 12,1-15,21 se pueden distinguir tres tipos de textos: legales, narrativos y poéticos. Los *textos legales* son de tipo cultual o ritual y giran en torno a tres puntos: 1º) pascua (12,1-14.21-28.43-50); 2º) ácimos (12,15-20; 13,3-10) y 3º) primogénitos (13,1-2.11-16). Los *textos narrativos* se refieren principalmente a tres acontecimientos: 1º) décima plaga (12,29-30; cf. 12,12-13.23.27b; ver también 11,4-5); 2º) salida de Egipto (14,1-31; cf. 12,17.31-42*.51; 13,3.9.14.16.17; ver también 11,8) y 3º) marcha (por el desierto) (12,37; 13,20-22; 14,1-2). Los *textos poéticos* se reducen a dos cantos de victoria, enlazados narrativamente: Cántico de Moisés (15,1-18) y Cántico de Miriam (15,21).

Una simple mirada a los textos legales permite darse cuenta fácilmente de cómo entre dos unidades sobre la pascua se pone otra sobre los ácimos (12,1-28). Lo mismo ocurre con los primogénitos y los ácimos (13,1-16). Gráficamente, resulta el esquema siguiente:

Pascua: 12,1-14
A. Ácimos: 15-20
Pascua: 21-28

Primogénitos: 13,1-2
B. Ácimos: 3-10
Primogénitos: 11-16.

[80] Cf. R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Isräel. Des origins à l'installation en Canaan* (EB), Paris 1971, 339-348; T.E. Fretheim, The Plagues as Ecological Signs of Historical Disaster, *JBL* 110, 1991, 385-96.

Paradójicamente, los ácimos separan más que unen, ya que entre los ácimos y la pascua (A) no existe más conexión que la referencia de 12,8 (la comida pascual debe ir acompañada de panes ácimos) y entre los primogénitos y los ácimos (B) falta todo tipo de conexión. Lo que realmente conecta estas instituciones son los acontecimientos «históricos» (textos narrativos), que ocupan un lugar destacado en medio de los dos bloques anteriores (12,29-51*)[81], pues salpican los textos sobre la pascua, los ácimos y los primogénitos.

En la versión final, los textos legales se hallan enmarcados por los narrativos, como parte integrante de la trama del éxodo, pero su engarce con ellos es más bien externo. Los estudios histórico-críticos han subrayado frecuentemente la separación original de las tres instituciones y su conexión secundaria con los acontecimientos históricos de la salida de Egipto[82].

a) *La pascua (12,1-14.21-28.43-50)*

La fiesta de la pascua es uno de esos raros ejemplos de sobrevivencia de una institución a lo largo de una historia tan vasta como compleja. La pascua cristiana entronca en la judía, que, a su vez, hunde sus raíces en el suelo común de las fiestas paganas. Según un principio general en la historia de las religiones, cambia la interpretación, pero se conserva la práctica.

En su origen, la pascua era una fiesta típica de las culturas nómadas y seminómadas, en especial de las tribus dedicadas al pastoreo. El ritual de la pascua, tal como se refleja en Ex 12, conserva bastantes rasgos de la cultura y de las celebraciones pastoriles. La pascua se festejaba en familia, a la caída de la tarde, después de haber recogido el ganado. La ley mandaba degollar una res del ganado, cordero o cabrito, de un año, sin mancha ni defecto, y asarla al fuego (12,5-8).

Se celebraba anualmente, en coincidencia con la primera luna llena de la primavera. Las culturas y religiones orientales

[81] Los v. 43-50 son un suplemento sacerdotal a la Pascua (M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* [n. 39], 269).

[82] Cf. R. Schmitt, *Exodus und Passah. Ihr Zusammenhang im Alten Testament* (OBO 7), Freiburg 1975; F. Ahuis, *Exodus 11,1-13,16 und die Bedeutung der Trägergruppen fur das Verständnis des Passa* (FRLANT 168), Göttingen 199; J.C. Gertz, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch* (FRLANT 186), Göttingen 2000.

antiguas se regían a menudo por el ritmo de los astros, en especial por las fases de la luna. Sus fiestas solían coincidir con el novilunio y el plenilunio. En la mitología de algunos de aquellos pueblos, la luna era uno de los dioses mayores. Al final de cada mes, se retiraba a su cámara nupcial, se unía en matrimonio sagrado y alumbraba un nuevo mes. En el fondo de tal concepción, subyace la idea de la fecundidad y de la vida.

El plenilunio al inicio de la primavera representaba uno de los momentos más importantes para los pastores, pues coincidía con la preñez o fecundidad de sus ganados. Además, los pastores solían aprovechar ese período de luna llena para cambiar de lugar en busca de los pastos de verano. En esas trashumancias, pastores y ganados estaban expuestos a múltiples peligros. De ahí, el rito de tomar la sangre de la res inmolada y rociar las jambas y el dintel de la casa (12,7). Originariamente, era un rito mágico, destinado a proteger a los participantes de cualquier influencia maligna (12,23 habla del «exterminador»). Ritos similares se practican entre los antiguos beduinos del Sinaí, los árabes preislámicos y ciertos clanes de bantúes[83].

En éste, como en tantos otros casos, la religión israelita se sirvió de cultos primitivos, que fueron reinterpretados a la luz de su historia. Israel adoptó ciertos ritos, los asimiló y transformó, adaptándolos a su cultura y creencias. Así, el antiguo rito de la sangre fue enmarcado históricamente, adquiriendo dimensiones nuevas.

Los textos del Éxodo asocian la pascua con la 10ª plaga y la salida de Egipto. La conexión entre la pascua y la 10ª plaga se establece mediante el rito de la sangre (12,13; cf. 12,11.23.27). De este modo, la noche de pascua (en principio, noche festiva y alegre: 12,8) se convierte en noche de dolor y muerte (12,12; ver, especialmente, 11,4; 12,29-30: en el relato de la 10ª plaga se insiste en la noche).

La conexión con la salida de Egipto convierte la noche de la pascua en «noche de vela» (12,42). Se percibe aquí el influjo del culto sobre los textos bíblicos de la pascua. La importancia de la noche pascual destaca también en la liturgia judía actual, al igual que en la cristiana.

[83] Cf. J. Henniger, *Les fêtes de printemps chez les sémites et la pâque israélite* (EB), Paris 1975.

Hasta qué punto los textos del Éxodo reflejan la realidad histórica o las prácticas cultuales de uno u otro momento, es cuestión harto discutida y difícil de determinar. La serie de observaciones anteriores no pretende tanto señalar la historia de la tradición de la pascua cuanto dar razón de algunos ritos y de posibles cambios, tal como se trasluce en las huellas impresas en los textos del Éxodo. Sería interesante examinar otros pasajes como Num 9,1-5; Jos 5,10-12; 2 Re 23,21-23 ó Ez 45,18-25[84].

b) *Los ácimos (12,15-20; 13,3-10)*

A diferencia de la pascua, la celebración de los ácimos era típica de las culturas agrarias, de los pueblos asentados en un lugar. En los calendarios de fiestas de Ex 23,14-17 y 34,18-23, aparece junto a otras dos fiestas agrarias: la de la siega o de las semanas y la de la recolección. La fecha para la celebración de estas fiestas no dependía tanto de las fases de la luna cuanto del ritmo de las cosechas, variable según los años y los lugares.

La fiesta de los ácimos se celebraba en primavera, cuando principiaba a meterse la hoz en la mies. Con esta celebración, los agricultores inauguraban el tiempo sagrado, que iba desde el comienzo de la cosecha –cuando se recogía el forraje de la cebada– hasta el final de la misma.

En los calendarios aludidos, no se menciona la fiesta de la pascua. Originariamente, la pascua y los ácimos eran dos fiestas diferentes y separadas. En el texto actual de Ex 12,1-20, la celebración de los ácimos se presenta como la prolongación de la pascua: ésta tenía lugar el día 14 (Ex 12,6) y los ácimos los días 15-21 (12,18). La unión de los ácimos con la pascua se vio favorecida por dos circunstancias: 1ª) las dos celebraciones tenían lugar en la primavera; 2ª) en las dos se comían panes ácimos (12,8.15). Pero la conexión entre ambas celebraciones es seguramente externa y secundaria.

[84] Cf. M. Nobile, Les quatre pâques dans le cadre de la rédaction finale de Gen–2 Rois, en C. Brekelmans-L. Lust (eds.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies* (BETL 94), Leuven 1990, 191-196; S.S. Tuell, *The Law of the Temple in Ezekiel 40-48* (HSM 49), Atlanta 1992; J. Van Seters, *The Life of Moses* (n. 59), 118; F. García López, La fiesta de la pascua, en AA. VV., *La fiesta cristiana* (TeD 7), Salamanca 1992, 101-115.

Lo mismo ocurre con la asociación de los ácimos y la salida de Egipto. Se alude a ella en 12,17 y se insiste repetidas veces en 13,3-10. Además, en 12,33-34.39 se relacionan los ácimos con la prisa por salir de Egipto. El esfuerzo e interés por conectar *ambos acontecimientos parece innegable. En Ex 13,3-10* se hace hincapié, asimismo, en la idea de «memorial»: la celebración de los ácimos tiene que servir de recuerdo de la salida de Egipto (13,3), de memorial para las generaciones sucesivas (13,8-10).

c) *Los primogénitos (13,1-2.11-16)*

El sacrificio de los primogénitos es un caso concreto de la ley general de ofrecer a Dios las primicias de los ganados y de los campos (cf. Ex 22,28-29). La práctica de tales ofrendas, en señal de reconocimiento de Dios como señor de la fecundidad y de la vida, remonta seguramente a épocas antiguas (cf. Gn 4,3-4).

La ley de los primogénitos, en Ex 13, se presenta primero en forma absoluta: «Conságrame todo primogénito israelita, ... lo mismo de hombres que de animales» (v. 2), pero luego aparece en forma mitigada: «Consagrarás a Yahvé todos los primogénitos, ... pero todo primer nacido de hombre, entre los hijos, lo rescatarás» (v. 12-13).

En la catequesis de tipo etiológico que sigue (13,14-15), se da la razón tanto de la ley general como del rescate en particular. Ambos aspectos tienen que ver con los acontecimientos del éxodo. El rescate de los primogénitos de hombre entre los israelitas conecta directamente con la muerte de los primogénitos de los egipcios. Este tema, que ya se anuncia en 4,22-23, pasa a ocupar *el centro de la 10ª plaga (cf. 11,5; 12,12.29-30) y de la enseñanza* que se ha de transmitir a los hijos con ocasión de la ley de los primogénitos (13,14-15).

La puesta en práctica de la ley de los primogénitos servirá de memorial de la liberación de Egipto (13,16): cada primogénito de los animales que sea sacrificado a Yahvé traerá al recuerdo de los israelitas aquellos acontecimientos del éxodo; y la presencia del primogénito de los hombres, que ha sido rescatado, servirá igualmente de memorial permanente del gran evento de la liberación de la esclavitud de Egipto.

d) *El relato del mar (14,1-31)*

1°. Estudios diacrónicos y sincrónicos

La importancia del paso del mar explica los numerosos estudios, de tipo diacrónico y sincrónico, consagrados recientemente a este pasaje[85].

*Los estudios diacrónicos* coinciden en distinguir varios estratos, pero discrepan sobre qué versículos pertenecen a uno u otro estrato. El consenso mayor está en torno al estrato sacerdotal. La atribución de Ex 14,1-4.8-9.15aα.b.16-18.21aα.b.22-23.26.27*.28-29 al sacerdotal se considera segura en lo esencial[86].

*Los estudios sincrónicos* parten de la estructura y composición del texto final. En éste, se pueden distinguir tres escenas simétricas: 1ª) delante del mar (v. 1-14); 2ª) en medio del mar (v. 15-25) y 3ª) del otro lado del mar (v. 26-31). Cada escena se divide en tres partes: a) discurso divino (v. 1-4a.15-18.26); b) relato de los acontecimientos (v. 4b-10.19-25a.27-29) y c) reacción humana ante tales acontecimientos (v. 11-14.25b.30-31). Además, entre las tres escenas hay correspondencias formales significativas. De los tres discursos divinos, el central (v. 15-18) combina los elementos esenciales de los otros dos[87].

Los *discursos divinos* corresponden todos a la tradición sacerdotal, interesada en desarrollar una teología sacramental de la palabra de Dios.

El *relato de los acontecimientos*, en sus tres partes, presenta un hilo narrativo continuo: Israel huye y acampa junto al mar. Egipto le persigue (v. 5-10). Huida y persecución se prosiguen en medio del mar (v. 19-25). Finalmente, se produce el desenlace: Egipto es atrapado en el mar, mientras que Israel logra pasar y continúa su marcha (v. 27-30a).

Respecto de las *reacciones humanas*, el narrador marca algunas diferencias: en primer lugar, Moisés anuncia a los israelitas que van a vencer, pues Yahvé pelea por ellos (v. 11-14); en se-

[85] Cf. M. Vervenne, Current Trends and Developments in the Study of the Book of Exodus, en Id. (ed.), *Studies in the Book of Exodus* (n. 17), 21-57 (30-32).
[86] Cf. C. Levin, *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen 1993, 345; J.C. Gertz, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung* (n. 82), 396.
[87] Cf. J.L. Ska, *Le passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31* (AnBib 109), Roma 1986, 24ss.

gundo lugar, se constata que así sucedió de hecho (v. 25b.30b-31). Las reacciones corresponden a los protagonistas humanos de los acontecimientos: Moisés, Egipto e Israel.

Basten estas observaciones para mostrar que Ex 14 es una composición bien elaborada y coherente en su conjunto. Ello no excluye que pueda ser el resultado de combinar diferentes versiones de los sucesos del mar, como sostienen los estudios diacrónicos. El relato de los acontecimientos fluiría lo mismo si se prescindiera de los tres discursos divinos, aunque obviamente carecería de su riqueza actual.

2°. El paso del mar y del Jordán

Según los estudios histórico-críticos, la separación del agua del mar en dos partes, formando una muralla a derecha e izquierda, se debe al Sacerdotal. En cambio, la idea de que Yahvé hizo soplar durante toda la noche un viento fuerte que secó el mar, es fruto de una versión anterior. Ambas versiones parecen incompatibles: ¿se separaron las aguas por intervención de Moisés o se secó el mar debido al viento que hizo soplar Yahvé? Sin embargo, en Ex 15,8 se ofrece una versión poética de estos mismos acontecimientos, en la que se combinan las dos versiones, como si de una sola acción se tratara:

> «Al soplo de tu nariz se amontonaron las aguas,
> las corrientes se alzaron como un dique,
> las olas se cuajaron en el mar».

La comparación de las aguas con un *dique* (*ned*) vuelve a aparecer en Jos 3,13.16, en relación con el paso del Jordán (cf. Sal 78,13). En la historia moderna, existen relatos de cortes de agua en el Jordán debidos a desprendimientos de tierra. El primero es de 1267, cuando unos obreros del sultán Baibars construían un puente. Las aguas del Jordán, encajonadas por aquella zona (cf. Jos 3,13-16) entre tierras calcáreas, causaron el desprendimiento de las tierras, que formaron un dique. Fenómenos similares ocurrieron también en 1916 y 1927, en este último caso debido a un terremoto[88].

[88] Cf. J. Briend, La traversée du Jourdain dans la geste d'Israël, *Le monde de la Bible* 65, 1990, 22; J. Wagenaar, Crossing the Sea of Redes (Exod 13-14) and the Jordan (Josh 3-4). A Priestly Framework for the Wilderness Wandering, en M. Vervenne (ed.), *Studies in the Book of Exodus* (n. 17), 461-470.

Es posible que un acontecimiento similar diera pie al relato de Jos 3-4. En opinión de algunos especialistas, el texto original del paso del Jordán (Jos 3-4*) sólo relataba cómo se secó el río a causa de un corte temporal de la corriente de agua. Dicho relato se complementó luego con otros detalles para magnificar el paso de los israelitas, camino de la tierra prometida.

En esta perspectiva, el relato del paso del Jordán pudo servir al Sacerdotal para complementar y engrandecer una versión anterior más sobria del relato del mar. Se establecería así un paralelismo entre los acontecimientos de la salida de Egipto y de la entrada en Canaán. El mar representaría la «frontera» del desierto, del mismo modo que el Jordán respecto de Canaán[89]. En la tradición poética, ambos acontecimientos se cantan como parte de una misma gesta o acción divina (cf. Sal 66,6; 74,13.15; 114,3.5).

### 3°. La acción de Yahvé

Aunque se concede cierto protagonismo a Moisés, sobre todo en la versión del Sacerdotal, el protagonista de la narración es sin duda Yahvé. A él se debe la destrucción de los egipcios y la liberación de Israel. Su acción poderosa se ejerce principalmente en dos frentes: la armada egipcia y el mar. En ambos se presenta como un combate del que Yahvé sale victorioso. «Yahvé peleará por vosotros», dijo Moisés a los israelitas temerosos (14,14). Y los egipcios gritaron: «huyamos ante Israel, porque Yahvé combate por él contra los egipcios» (14,25). Esta acción convierte a Yahvé en un guerrero y en un rey soberano. Así lo canta Moisés en Ex 15,3.17:

> «Yahvé es un guerrero...
> Yahvé reina por siempre jamás».

Al combate de Yahvé contra la armada egipcia, se suma el combate contra el mar. En algunas tradiciones, tanto bíblicas como extrabíblicas, el mar aparece como un monstruo, difícil de vencer. El poema babilónico de la creación relata el triunfo del rey divino Marduk sobre Tiamat, la serpiente del mar, mediante el uso de su arma más potente, Imhullu, el viento poderoso (*Enuma elis* IV, 42-48.49-100; cf. Sal 69,2-3.15-16; 124,3-6...).

[89] Cf. J. Van Seters, *The Life of Moses* (n. 59), 139-149.

En el relato de la creación de Gn 1 –próximo en tantos aspectos al *Enuma elis*– aparece un caos acuoso primordial sobre el que planea el *ruah* (*«viento / espíritu»*) de Dios. La creación de Dios es en buena medida una obra de separación y orden. Dios creador separa unas aguas de otras y aparece la tierra seca, haciendo posible la vida en ella. Dios contiene el mar dentro de unos límites. El diluvio aparece como un abrirse las compuertas del cielo y del abismo, un caos acuoso, una contra-creación. También en esta ocasión, Dios hizo soplar el viento (*ruah*) y reapareció la tierra (Gn 8,1-14).

El viento (*ruah*) que Dios hizo soplar sobre el mar, dejándolo seco y permitiendo el paso de los israelitas (Ex 14,21s.29), evoca las obras de la creación (Gn 1) y de la recreación (Gn 8). La acción de Yahvé sobre el mar es creadora en cuanto que hace emerger la tierra seca en medio del mar. Israel no sólo fue salvado por Yahvé, sino también «re-creado». El paso del mar merece el calificativo de «nueva creación», en el sentido de que significa el nacimiento de Israel como pueblo de Dios[90]. De la servidumbre a Faraón, Israel pasó al servicio de Yahvé. Ex 15,1-21 representa el primer testimonio de este servicio cultual de Israel a Yahvé, su nuevo rey soberano.

### e) *El Cántico del mar (15,1-21)*

Ex 15,1-21 consta de dos partes poéticas: el Cántico de Moisés (v. 1-18) y el Cántico de Miriam (20-21), enlazadas por un pequeño puente narrativo (v. 19), que remite a 14,26-29. Con ellas, se corona una gran sección narrativa. Formalmente, no es insólito que una sección en prosa se remate con un poema. Ex 14-15 se suele comparar con Jue 4-5, en el sentido de que en ambos casos se ofrece una versión en prosa y a continuación otra en poesía sobre un mismo acontecimiento.

El Cántico de Moisés posee un lenguaje, unas imágenes y formas poéticas arcaicas –comparables a las de ciertos poemas antiguos de la literatura ugarítica–, lo que no basta para hacer de él una obra antigua, puesto que en determinados Salmos y textos proféticos exílicos y postexílicos (cf. Sal 74; 77; 89; Hab 3)

[90] Cf. F. García López, El Dios judeo-cristiano ante las utopías (Éxodo, reforma de Josías y exilio), en N. Silanes (ed.), *Dios Trinidad. Entre utopía y esperanza* (SET 36), Salamanca 2001, 15-36 (17-23).

aparecen los mismos rasgos. La primera parte (v. 1-12) es un canto de victoria muy próximo, por su contenido, al relato precedente (cap. 14). La segunda parte (v. 13-18) apunta más bien al relato que sigue.

De ser considerado como uno de los textos más antiguos de la Biblia Hebrea, el Cántico de Moisés ha pasado a interpretarse como uno de los textos más tardíos, posterior a la reconstrucción del templo[91]. Es posible que el Cántico de Miriam (15,21), seguramente mucho más antiguo, haya servido de base al Cántico de Moisés. Si le sirvió también de estribillo, como aventuran algunos autores, no pasa de mera conjetura.

## 4. *El éxodo, paradigma permanente*

Aunque Ex 1-15 habla constantemente del faraón, nunca revela su nombre y se desconoce quién fue el faraón del éxodo. Tampoco se sabe muy bien quiénes y cómo eran los que salieron de Egipto. Los textos bíblicos unas veces los denominan *israelitas*, otras veces *hebreos*. Este último nombre ha llevado a ponerlos en relación con los *hap/biru* // *'pr.w*, grupos de personas socialmente pobres y marginadas. En cualquier caso, los israelitas / hebreos aparecen como esclavos y oprimidos.

Si el autor de Ex 1-15 no desvela estos secretos, probablemente es porque no les da mayor importancia para el mensaje que desea transmitir. Por consiguiente, Faraón, Egipto o Israel no han de ser considerados exclusivamente como entidades políticas o nacionales. No se pretende con esto negar el trasfondo histórico de las narraciones del éxodo, sino más bien subrayar que éstas pueden trascender su dimensión histórica concreta y convertirse en símbolos. En esta perspectiva, *Israel* simboliza a los oprimidos, perseguidos e indefensos que necesitan del auxilio y protección de un poder más alto. Ello explica el clamor por la justicia, la libertad y la intervención del Dios soberano. *Faraón y Egipto* simbolizan el poder opresor.

Ex 1-15 no es una narración cerrada. De ahí que el éxodo sea un paradigma de valor permanente, capaz de ser actualizado y de expresar la experiencia humana de opresión y esclavitud y las necesidades igualmente humanas de liberación e indepen-

[91] Cf. M.L. Brenner, *The Song of the Sea: Ex 15:1-21* (BZAW 195), Berlin 1991, 175-177.

dencia. Cambiarán las circunstancias concretas, pero siempre habrá situaciones y necesidades análogas. Faraón nunca muere.

De las diferentes dimensiones del éxodo y de las diversas lecturas que de él se han hecho, cabe destacar aquella que lo considera como un paradigma de esperanza. Este tipo de interpretación comienza en los tiempos bíblicos y llega hasta nuestros días. Así, el Segundo Isaías (Is 40-55) canta la vuelta de Israel del destierro de Babilonia como si de un segundo éxodo se tratara. El Apocalipsis contempla el éxodo como el paradigma de una esperanza que se cumplió en Cristo Jesús. Y Bloch descubre en la narración bíblica un «principio éxodo», que califica de «principio esperanza». Su intento por transformar la «historia» del éxodo en un principio metafísico metafórico es uno de los muchos testimonios de la repercusión e importancia del paradigma del éxodo[92].

## III. DESDE EL MAR HASTA EL SINAÍ (15,22-18,27)

### 1. *Componentes y estructura*

Con el mar a sus espaldas, los israelitas se enfrentan ahora a un «desierto grande y terrible» por el que vagarán durante cuarenta años (cf. Num 14,33; Dt 2,7; 8,15).

El relato de la marcha a través del desierto enlaza directamente con el de la salida de Egipto. En el momento de su vocación, Moisés recibe la misión de presentarse ante Faraón y decirle: «Yahvé, el Dios de los hebreos, se nos ha aparecido y ahora tenemos que *hacer un viaje durante tres días por el desierto* para ofrecer sacrificios a Yahvé, nuestro Dios» (Ex 3,18). Moisés transmitió este mensaje a Faraón (5,3) y se lo recordó repetidas veces en el curso de las plagas.

Inmediatamente después del Cántico del mar (15,1-21), se informa que los israelitas partieron del mar de Suf hacia el desierto de Sur, «*caminando tres días por el desierto*» (15,22; cf. Num 33,8). Con esta *noticia de viaje,* se conectan dos realidades

[92] Ver el nº 209 (1987) de la revista *Concilium* consagrado al Éxodo, como paradigma permanente, y F. García López, El lenguaje bíblico sobre Dios, en M. Álvarez Gómez (ed.), *Lenguajes sobre Dios* (Sociedad castellano-leonesa de filosofía), Salamanca 1998, 135-145.

geográficas importantes en el Éxodo: el mar, culmen de la primera parte del libro, y el desierto, por donde discurrirán los israelitas hasta llegar a la montaña del Sinaí, escenario de la última parte del libro.

Los tres días de marcha por el desierto introducen la gesta del éxodo en una nueva dimensión. El requisito divino de adorar a Yahvé en el desierto, a tres jornadas de camino, implica que la salida de Egipto no se resuelve simplemente con la destrucción de la armada egipcia en el mar, sino que se continúa con la marcha a través del desierto.

En medio del desierto, descuella la montaña santa, testigo cósmico de los grandes eventos salvíficos (Ex 19-40; Levítico; Num 1,1-10,10). El relato de la marcha a través del desierto precede y sigue a la estancia en la montaña del Sinaí (Ex 15,22-18,27; Num 10,11-21,35). Los problemas de los israelitas en el desierto son en buena parte los mismos antes y después de la montaña santa. Se pueden clasificar en tres apartados: necesidades de orden natural (hambre y sed), dificultades en el seno mismo de la comunidad israelita (cuestiones de autoridad y de poder) y ataques de otros grupos del desierto (amalecitas).

Por regla general, las necesidades de orden natural desencadenan una serie de reacciones, que se exponen en los textos (cf. Ex 15,22-27; 16; 17,1-7; Num 11,1-3.4-34; 12,1-15; 13-14; 16-17; 20,1-13; 21,4-9), siguiendo un esquema formal básico con cuatro puntos:

1. Situación de necesidad.
2. Queja contra Moisés.
3. Mediación de Moisés.
4. Intervención de Yahvé.

En los textos de la marcha anteriores al Sinaí (Ex 15-17*), las quejas responden a una verdadera necesidad y no son castigadas por Dios; en cambio, en los textos de la marcha posteriores al Sinaí (Num 11-21*), las quejas se deben más bien a la falta de fe (puede existir también una necesidad, pero no es el motivo determinante), que acarrea el castigo divino y el arrepentimiento consiguiente. Los problemas son los mismos en apariencia, pero en realidad son distintos debido al cambio de las circunstancias de unos y otros: antes y después de la alianza

en el Sinaí. De ahí, la conveniencia de tratar separadamente los textos del Éxodo y los de Números.

2. *Agua, maná y codornices (15,22-17,7)*

Las narraciones de Ex 15,22-18,27 comprenden los tres episodios paralelos ya comentados (15,22-27; 16; 17,1-7), más otros dos episodios contrastantes: el recibimiento hostil de los amalecitas (17,8-16) y el recibimiento amistoso de los madianitas (18).

En las narraciones de 15,22-27 y 17,1-7 se contienen elementos etiológicos relativos a tres nombres: *Mará* («*amargura*»: 15,23), *Masá* («*tentación*»: 17,7) y *Meribá* («*disputa*»: 17,7). Ex 16 expone dos fenómenos propios del desierto del Sinaí: el maná y las codornices. Discuten los autores si la tradición se desarrolló a partir de estos elementos, en cuyo caso se trataría de *leyendas locales*, o si el punto de partida de la tradición está en la situación de necesidad, en cuyo caso los datos etiológicos y los fenómenos señalados representarían elementos añadidos. Este problema, de difícil solución en el momento actual de la exégesis, pone de relieve la conveniencia de distinguir unos elementos de otros, sea cual fuere su proceso de formación.

a) *Las aguas de Mará (15,22-27)*

Yahvé atiende la queja del pueblo, transmitida por Moisés, y ofrece una solución de tipo natural: muestra una planta a Moisés, sin decir palabra. La actuación de Moisés denota que sabía muy bien para qué servía aquella planta; es decir, se da a entender que se trataba de un fenómeno conocido: ciertas materias orgánicas, en contacto con el agua amarga, neutralizan su amargura volviéndola potable.

La providencia divina está en haber conducido a Moisés hasta la planta «regeneradora»: el v. 26 establece una conexión velada entre *Yahvé que te sana* y *el agua «sanada»* por la intervención divina.

b) *El maná y las codornices (16)*

En las tradiciones bíblicas, el *maná* va asociado con el desierto. Cuando los israelitas entran en la tierra prometida y comienzan a comer los productos del suelo de Canaán, cesa el maná (Jos 5,12).

El maná (en hebreo *man*) es presentado como una sustancia blanquecina, una especie de escarcha de tipo fino y granulado, semejante a la semilla de cilantro, de sabor dulzón (cf. Ex 16,31-33; Num 11,7-9). Según los expertos, se trata de una secreción producida por las hojas del tamarisco al ser picadas por unos insectos. El fluido segregado se congela con el frío de la noche y se desintegra con el calor del día. Por eso había que recogerlo por la mañana.

El fenómeno de las *codornices* guarda relación con la emigración de las aves. Después de muchas horas de vuelo, impulsadas por el viento del mar, las codornices caían extenuadas en la costa, siendo fácil su captura (cf. Num 11,31s; Sal 78,26s). Detrás del fenómeno natural, se puede descubrir la mano providente de Dios.

#### c) *El agua de la roca (17,1-7)*

Vuelve nuevamente el tema de la prueba, pero desde la perspectiva opuesta: Israel pone a prueba a Dios. En el fondo de este episodio, late el problema de la fe en Dios, de su presencia y acción salvadoras. Los israelitas quieren ver y palpar para creer. Dios actúa por medio de Moisés, que con su bastón golpea la roca de la que brota agua. La eficacia de la acción de Moisés se debe a Dios.

### 2. *Derrota de Amalec (17,8-16)*

Este relato, de distinto tenor que los anteriores, tiene un elemento en común con el precedente: el bastón (v. 9). Es la primera batalla del Israel liberado. La mano alzada de Moisés empuñando el bastón –una especie de estandarte, que evoca «la mano poderosa y brazo tendido de Dios»– es un símbolo del poder divino que se manifiesta y actúa en favor de Israel por medio de Moisés.

Por primera vez en el Pentateuco, aparece la figura de Josué, en el papel de jefe militar; a él se atribuye la derrota de Amalec (v. 13). A partir de ahora, tendrá que enfrentarse con muchos enemigos para conquistar la tierra prometida.

También por primera vez, Yahvé manda a Moisés escribir un suceso de la historia de Israel. Se pone la primera piedra de la tradición que considera a Moisés autor del Pentateuco.

### 3. *Encuentro de Moisés e Israel con Jetró (18)*

Jetró, el suegro de Moisés, ocupa un papel preponderante en las dos partes de que consta el cap. 18 (v. 1-12 y 13-27). Tras enterarse de lo que Yahvé había hecho con Israel (v. 1), Jetró visita a Moisés, que ha acampado «junto al monte de Dios» (v. 5), y bendice a Yahvé que libró a los israelitas del poder de los egipcios. El escenario del encuentro –coincidente con el de la revelación del nombre de *YHWH* (Ex 3)– y la actitud de Jetró hacia Yahvé (v. 11-12) han llevado a pensar a muchos exegetas en los orígenes madianitas del yahvismo[93].

Los v. 13-27 muestran a Jetró interesándose por la administración de la justicia, un aspecto esencial para que funcione eficazmente el grupo de los liberados. Detrás del consejo de Jetró, de descentralizar la administración de la justicia, se trasluce la reorganización del sistema judicial israelita en la época monárquica. Sin restar importancia al consejo de Jetró, el texto presenta asimismo el nuevo sistema judicial como expresión de la voluntad de Dios.

Por diferentes que puedan parecer, las dos partes del cap. 18 poseen una cohesión profunda. La liberación de Israel de Egipto, casa de esclavitud, fue el inicio de un nuevo orden justo. La justicia que se ha de impartir entre los redimidos tiene que fundarse en la voluntad de Dios.

Al mismo tiempo que remite a los comienzos del éxodo, el cap. 18 se sitúa en el escenario de los acontecimientos que siguen: en la montaña santa, donde Yahvé se manifestará al pueblo, le comunicará su ley y concertará alianza con él.

## IV. EN EL SINAÍ (19-40)

### 1. *Las montañas sagradas*

En la historia de las religiones, las montañas han jugado con frecuencia un papel importante[94]. En las religiones antiguas, el espacio se valora más por su calidad que por su cantidad o localización geográfica. Lo que experimenta un individuo o una

[93] Cf. F. García López, Dios en la Biblia (n. 50), 161-162.
[94] Cf. F.R. McCurley, *Ancient Myths and Biblical Faith. Scriptural Transformations*, Philadelphia 1983, 125-182.

comunidad en un lugar concreto determina su valor. El espacio donde se manifiesta la divinidad adquiere la prerrogativa de sagrado. El centro del mundo, según el lenguaje mitológico, lo ocupa una montaña sagrada, cuya cima toca el cielo y cuya base se asienta en las profundidades del abismo. Es el eje del mundo, donde se juntan los tres espacios cósmicos: el cielo, la tierra y el mundo subterráneo.

La religión del antiguo Israel no es ajena a esta mentalidad. En el Antiguo Testamento se mencionan varias montañas sagradas, en estrecha relación con la religión israelita. Unas, fuera de Canaán; otras, dentro de la tierra prometida. Entre todas, descuellan la montaña del Sinaí / Horeb y el monte Sión. A decir del Libro de los Jubileos (8,19), el Sinaí es el centro del desierto y Sión el ombligo de la tierra.

Mientras que en Egipto y Mesopotamia el carácter sagrado de los lugares proviene de los acontecimientos primordiales de la creación y del mismo poder creador de los dioses, en Israel deriva fundamentalmente de los acontecimientos histórico-salvíficos en ellos ocurridos. La santidad del Sinaí / Horeb arranca del hecho de que Yahvé se reveló allí a Moisés y a todo el pueblo. En aquel lugar, Israel experimentó la presencia viva y cercana de su Dios. En consecuencia, el Sinaí / Horeb pasó a ser uno de los pilares sobre los que se asentó la religión de Israel.

Las tradiciones bíblicas referentes al Sinaí / Horeb se concentran preferentemente en los libros del Éxodo y del Deuteronomio. En el primero, predomina el nombre del Sinaí (Ex 19,1s.11.18.20.23; 24,16; 31,18; 34,2.4.29.32); en el segundo, el del Horeb (Dt 1,2.6.19; 4,10.15; 5,2; 9,8; 18,16; 28,69). Además, ambos libros se refieren con frecuencia a *la montaña*, sin ulteriores especificaciones (Ex 19,12ss; 20,18; 24,4ss; Dt 5,4-5.22; 9,9-10; 10,4.10). Ex 3,1; 4,27; 18,5 habla de «la montaña de Dios» en el contexto del Sinaí.

Se discute entre los especialistas si Horeb y Sinaí son simplemente dos nombres distintos para expresar una misma realidad o si, por el contrario, representan realidades diferentes. En los estudios histórico-críticos, se suele decir que las fuentes J y P designan la montaña santa como el «Sinaí», mientras que la fuente E emplea el nombre «Horeb» [95]. Booij observa que, en la

[95] Cf. J.P. Hyatt, *Exodus* (NCB), London 1971, 203.

primera parte del Éxodo, el nombre del «Sinaí» sólo ocurre en 16,1 (P); en los demás textos, se habla de la «montaña de Dios» (3,1; 4,17; 18,5) y del «Horeb» (3,1; 17,6). A partir del cap. 19, se usa normalmente el nombre del «Sinaí» (19,1.2.11.18.20.23; 24,16; 31,18; 34,2.4.29.32; etc.), mientras que el nombre del «Horeb» sólo ocurre una vez (33,6) y lo mismo la expresión «montaña de Dios» (24,13)[96].

*La localización geográfica* es también motivo de discusión. Según una tradición del s. IV d.C., la montaña sagrada estaría ubicada al sur de la península del Sinaí, en un macizo que culmina en dos cimas: *gebel mussa* y *gebel qatarin*. Es el lugar donde Justiniano hizo construir el monasterio de Santa Catalina.

Pero se han propuesto otras localizaciones, en los alrededores de Cades o al norte de Arabia (cf. Gal 4,25), que podrían ser igualmente aceptables. En esta última región son bien conocidos los fenómenos volcánicos a los que se hace referencia en Ex 19-20 y Dt 4-5 en relación con la teofanía, mientras que no se tiene constancia de la existencia de tales fenómenos en la península del Sinaí[97]. En este sentido, la localización en la península del Sinaí no sería la más apropiada.

En otra tradición poética, representada por Dt 33,2; Jue 5,4s; Sal 68,9 y Hab 3,3, el Sinaí aparece como una vasta región montañosa o desértica, relacionada con Seír, Edón y Farán, de donde viene Yahvé[98].

El hecho de que los autores bíblicos no hayan localizado la montaña santa tal vez se deba a que le atribuían un valor simbólico. El Sinaí / Horeb emerge como símbolo del orden en medio del caos del desierto. Símbolo a mitad de camino entre Egipto y Canaán, entre el cielo y la tierra. Un lugar u-tópico en el desierto.

[96] Th. Booij, Mountain and Theophany (n. 43), 6. Según Perlitt (Sinai und Horeb, en Id., *Deuteronomium-Studien* [FAT 8], Tübingen 1994, 32-49), el nombre «Horeb» lo introdujo tardíamente el Elohista y la escuela deuteronómica en lugar de «Sinaí» para evitar la asociación del Sinaí con el dios Sin de Asiria y Babilonia. Con el término «Horeb», más general, se haría referencia a una región desértica relacionada con el lugar santo en cuestión (cf. Ex 3,1; 4,27; 18,5).

[97] Cf.'J.A. Soggin, *Storia d'Israele* (n. 54), 208s; W.H. Schmidt, *Exodus, Sinai und Mose* (n. 43), 79s.

[98] Cf. L.E. Axelsson, *The Lord Rose up from Seir. Studies in the History and Traditions of the Negev and Southern Judah* (CB.OTS 25), Stockholm 1987.

Desde el punto de vista de los estudios histórico-críticos, en Ex 19-40 hay que distinguir al menos dos clases de textos: *no-sacerdotales* (19,3-24,11; 32-34) y *sacerdotales* (19,1-2; 24,15-18; 25-31; 35-40). Estos últimos se continúan en el Levítico y en Num 1-10.

En los próximos apartados, se distinguirán dos partes: la primera (Ex 19,1-24,11) comprende tres puntos fundamentales: la teofanía, la alianza y la ley; la segunda (Ex 24,12-40,38) abarca otros tres puntos importantes: el santuario, el becerro de oro y la nueva alianza. Distinciones aparte, el Sinaí / Horeb aparece como el punto de encuentro entre Dios e Israel, como el lugar donde Dios se manifestó al pueblo, le reveló su voluntad, ratificó la alianza e instituyó un sacerdocio y un culto.

## 2. *Alianza, teofanía y ley (19,1-24,11)*

Dejando a un lado la «*fórmula itinerario*» de Ex 19,1-2, la sección propiamente dicha comienza con la pequeña unidad de 19,3-8. En ésta se encuentran varias fórmulas y motivos que, con algunas variantes, reaparecen en la última parte de la sección (24, 3-8), como muestra la siguiente sinopsis:

| *Ex 19,5-8** | *Ex 24,3-8** |
|---|---|
| 7. Moisés vino (*wyb’ msh*)<br>y convocó a los ancianos<br>del pueblo y les expuso<br>todas estas palabras<br>(*’t-kl hdbrym h’lh*)<br>que mandó Yahvé. | 3. Moisés vino (*wyb’ msh*)<br><br>y contó al pueblo<br>todas las palabras<br>(*’t-kl dbry*)<br>de Yahvé. |
| 8. Todo el pueblo unido respondió<br>(*wy‘nw kl-h‘m yhdw*)<br>«Todo lo que Yahvé<br>dijo, lo haremos»<br>(*kl ’sr dbr yhwh n‘sh*). | Y todo el pueblo respondió a una:<br>(*wy‘n kl-h‘m qwl ’hd wy’mrw*)<br>«Todas las palabras que Yahvé<br>dijo, haremos»<br>(*kl hdbrym ’sr dbr yhwh n‘sh*) |

En ambos textos, los personajes principales son Yahvé, Moisés y el pueblo. Moisés interviene como mediador entre Dios y el pueblo, que se compromete a observar las palabras de Yahvé. Palabras y compromiso que guardan estrecha relación con la alianza (*berit*) a la que se hace referencia en las dos unidades (cf. 19,5 y 24,7). Más aún, Ex 24,7 repite en parte lo dicho en 24,3, pero con la misma fórmula empleada en 19,8: «Todo lo que Yahvé ha dicho, lo haremos» (*kol ’aser dibber yhwh na‘aseh*). Estas

correspondencias invitan a pensar que los dos textos, colocados justamente al principio y al final de la sección, tienen una función estructurante[99].

El núcleo de Ex 19,10-25* lo constituye la teofanía, que se continúa en 20,18-21. En medio, rompiendo el relato teofánico, se halla el decálogo (20,1-17). En su origen, la teofanía y el decálogo eran piezas independientes. Actualmente se encuentran trabadas entre sí. Más aún, se hallan relacionadas también con la alianza, que antecede y sigue a la teofanía y al decálogo. En este sentido, la teofanía no sólo queda enmarcada por la alianza, sino que pasa a ser una teofanía de alianza, es decir, una teofanía orientada a la ratificación de la alianza[100].

En la teofanía, todo el pueblo experimenta la presencia de Dios y oye directamente las palabras del decálogo. Sin embargo, después de haber escuchado las palabras de Yahvé y percibido los truenos, los relámpagos, la montaña humeante, etc., Israel cobra miedo y pide a Moisés que medie entre Dios y el pueblo (20,18). Se acepta la petición y, desde aquel momento, Moisés actúa oficialmente de mediador. A diferencia de lo que ocurre con las palabras del decálogo, todas las palabras que siguen –en especial las del Código de la Alianza (20,22-23,19.20-33)– serán escuchadas sólo por Moisés, que las transmite al pueblo (Ex 20,21 tiende un puente entre el decálogo y el Código de la Alianza).

### a) *La alianza*

#### 1°. En los tratados orientales y en el Antiguo Testamento

La alianza es una categoría vasta y compleja. Entraña una ideología y una práctica muy difundidas en el espacio y en el tiempo, de las que ha quedado constancia en numerosos textos bíblicos y extrabíblicos.

*La etimología y el significado* de *berit* (término hebreo que se suele traducir por *alianza*) son discutidas. Según Kutsch, *berit* significa «compromiso», «obligación»: 1) el compromiso u obli-

[99] Cf. A. Wénin, La théophanie au Sinaï. Structures littéraires et narration en Éxode 19,10-20,21, en M. Vervenne (ed.), *Studies in the Book of Exodus* (n. 17), 471-480.

[100] Cf. B. Renaud, *La théophanie du Sinaï. Ex 19-24. Exégèse et Théologie* (CRB 30), Paris 1991, 75; C. Levin, Der Dekalog am Sinai, *VT* 35, 1985, 165-191.

gación que yo acepto; 2) el compromiso u obligación que yo impongo a otros; 3) la obligación o el compromiso mutuos (sólo en estos casos se puede hablar de alianza)[101]. En opinión de Weinfeld, el significado originario de *berit* es el de «imposición» (de una carga) o de «obligación». En muchos textos, *berit* equivale a «ley» o «mandamiento» (cf. Dt 4,13; 33,9; Is 24,5; Sal 50,16; 103,18). La alianza del Sinaí, en Ex 24, 3-8, es esencialmente una imposición de leyes y obligaciones a Israel[102].

La *berit* se puede establecer entre hombres y entre pueblos, sean iguales o no, así como entre Dios y los hombres o entre Dios y su pueblo.

Las alianzas *entre hombres y entre naciones* se encuentran atestiguadas desde muy antiguo tanto en la Biblia como fuera de ella. Tal es el caso de las alianzas de Abrahán con Abimelec (Gn 21,22-34), de Jacob con Labán (Gn 31,43-32,1), de Israel con los siquemitas (Gn 34) o con los gabaonitas ((Jos 9,3-18), de Abner con David (2 Sam 3 y 5) o de Jirán con Salomón (1 Re 5,26), por no citar más que algunos ejemplos bíblicos. Asimismo, en el antiguo Oriente, eran frecuentes los pactos internacionales, de los que se han conservado muchos protocolos.

En una serie de estudios, realizados a partir de 1954, se ha constatado la existencia de unos «*formularios de alianza*» usados para los *tratados internacionales* durante buena parte de la historia de Oriente Próximo. Tales formularios siguen fundamentalmente dos modelos: el de los tratados hititas de los ss. XIV-XIII a.C. y el de los tratados arameos y asirios de los ss. VIII y VII a.C. Unos y otros responden a una tradición de alianza muy difundida y, aunque varían en no pocos detalles, persiguen objetivos similares: imponer, mediante juramento, la voluntad del soberano al vasallo (existen también tratados entre iguales, si bien el grupo más importante lo forman los «tratados de vasallaje»).

Acerca de las alianzas *entre Dios y los hombres*, en especial *entre Yahvé e Israel*, la Biblia guarda muchos testimonios. La tradición se ha servido de la categoría de la alianza para designar

[101] E. Kutsch, *berît,* en E. Jenni-C. Westermann (eds.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, I. Madrid 1978, 491-509.

[102] M. Weinfeld, *berît*, en G.J. Botterweck-H. Ringgren (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, I, Stuttgart 1973, 781-808 (784).

las dos partes de la Biblia: Antiguo y Nuevo Testamento o Antigua y Nueva Alianza (los LXX traducen *berit* por *diatheke* y la Vulgata por *testamentum*). Merecen ser destacadas la alianza de Dios con Noé y con Abrahán, de tipo incondicional, sin obligaciones bilaterales (Gn 9,8-17; 17; [15]), y la alianza de Dios con Israel, condicionada al cumplimiento de los mandamientos (Ex 19; 24; 34; Dt 5). Otros textos importantes, en el ámbito del Pentateuco y de los libros históricos, son los de las alianzas de Moab y de Siquén (Dt 28,69; 29-30; Jos 8,30-35; 24) y los de la alianza de Dios con David (2 Sam 7,8-16; Sal 89).

Las alianzas entre naciones son anteriores a las alianzas de Yahvé con Israel. En consecuencia, cabe preguntarse si éstas son una aplicación particular de aquéllas, si los esquemas empleados en los tratados orientales han servido de modelo para expresar las relaciones entre Dios e Israel.

Según un estudio programático de Mendenhall, seguido por otro más detallado y sistemático de Baltzer[103], los tratados hititas habrían servido de modelo a no pocos textos bíblicos –entre ellos los de la sección del Sinaí y los del Deuteronomio– para expresar las relaciones de Dios con Israel. Por regla general, dichos tratados siguen un «formulario» con seis puntos:

1. *Preámbulo*: se indica el nombre y los títulos del soberano.
2. *Prólogo histórico*: el soberano recuerda a su vasallo los acontecimientos previos al pacto, en especial los beneficios prestados, con el fin de justificar las condiciones del pacto.
3. *Cláusulas generales básicas*, referentes a la fidelidad que ha de regir las relaciones entre los pactantes, y *disposiciones concretas*.
4. *Documento del pacto*: preservación y lectura en determinados períodos.
5. *Testigos*: se pone a los dioses por testigos y garantes del pacto.

[103] G.E. Mendenhall, Ancient Oriental and Biblical Law, *BA* 17, 1954, 26-46.49-76; K. Baltzer, *Das Bundesformular* (WMANT 4), Neukirchen-Vluyn 1960[1] (1964[2]).

6. *Bendiciones y maldiciones*, según que se cumpla o no lo pactado.

En opinión de McCarthy, los textos del Sinaí (Ex 19-24; 32-34) son tan sólo un reflejo remoto de la forma de los tratados orientales. Ex 19 no es un auténtico prólogo histórico y las promesas de Ex 23,20-33, aparte de ser una adición secundaria, no están directamente relacionadas con las leyes del Código de la Alianza (20,22-23,19); además, la ratificación de la alianza (24,1-11) contiene unos ritos que no se corresponden para nada con los tratados orientales. Los paralelos bíblicos más próximos a la forma de los tratados orientales se encuentran en el libro del Deuteronomio[104].

Por su parte, Perlitt sostiene que un «formulario» que no es completo, al menos relativamente, no es tal formulario. Tal es el caso del «formulario de la alianza» de los tratados orientales; jamás aparece completo en el Antiguo Testamento. Según él, la teología de la alianza es una creación deuteronómica del s. VII a.C. Los primeros brotes claros aparecen en la alianza de Siquén (Jos 24; Ex 24,6 y Os 1,9 pudieran estar en el origen). El código geográfico de la alianza es Siquén (lugar de nacimiento), de donde pasó al Sinaí (lugar del bautizo). A juicio de Nicholson, los tratados orientales de alianza no son necesarios ni esclarecedores para comprender las tradiciones de alianza del Éxodo o del Deuteronomio[105].

Los estudios más recientes no se centran tanto en los antiguos tratados hititas de vasallaje cuanto en los formularios de alianza neoasirios[106] y, en consonancia con los debates sobre el Pentateuco, se ocupan preferentemente de la alianza en las tra-

[104] D.J. McCarthy, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament* (AnBib 21), Rome 1963[1] (1978[2]).

[105] L. Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT 36), Neukirchen-Vluyn 1969; E.W. Nicholson, *God and his People. Covenant and Theology in the Old Testament,* Oxford 1986; cf. S.L. McKenzie, *Covenant*, St Louis 2000.

[106] Cf. H.U. Steymans, *Deuteronomium 28 und die* adê *zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und im Israel* (OBO 145), Freiburg 1995; E. Otto, *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien* (BZAW 284), Berlin 1999.

[107] Cf. B. Renaud, *La théophanie du Sinaï* (n. 100); W. Gross, *Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debate um den Neuen Bund* (SBS 176), Stuttgart 1998.

[108] Cf. N. Lohfink-E. Zenger, *Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen* (SBS 154), Stuttgart 1994.

diciones deuteronomista y sacerdotal[107] o en los textos canónicos[108]. En esta perspectiva, la alianza es una categoría fundamental en la teología bíblica.

2°. En la sección del Sinaí

En Ex 19-40, el término *berit* aparece en 19,5; 23,32; 24,7.8; 31,16; 34,10.12.15.27.28. Aunque los testimonios no son muchos, su importancia es considerable. Objeto de este apartado serán sólo los pasajes correspondientes a 19,3-24,11; de los restantes, se ocupará la próxima sección.

En *Ex 19,3-8*, la *alianza* fundamenta un *nuevo estatuto* para Israel. Después de evocar los actos salvíficos divinos en favor de su pueblo, Yahvé ofrece a Israel un nuevo estatuto, con tres notas: «seréis mi propiedad peculiar..., constituiréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa» (v. 5b-6*). El recuerdo de las acciones divinas sirve para legitimar las obligaciones de Israel para con su Dios. El nuevo estatuto depende del cumplimiento de la alianza: «si escucháis atentamente mi voz y guardáis mi alianza...» (v. 5a). En la concepción de este texto, la santidad, la dignidad sacerdotal y el poder real dejan de ser prerrogativa de una clase determinada y se convierten en la herencia de toda la comunidad de la alianza. Se repiensa y reformula la identidad del pueblo de Dios. Gracias a las instituciones sacras, sobre todo a la de la alianza, Israel se transforma en un pueblo especial. Ya no pertenece a Faraón, sino a Yahvé[109].

*Ex 24,1-11* combina *dos ritos diferentes y complementarios*. En los estudios histórico-críticos, se suelen distinguir dos tradiciones: una representada por los v. 1-2.9-11 y la otra por los v. 3-8. Pero distinguir fuentes o estratos en estos versículos es como «echar las suertes»[110].

*Ex 24,1-2.9-11*: Moisés recibe la orden de Yahvé de subir con Aarón, Abiú y los setenta ancianos de Israel a la montaña, donde «contemplan» a Dios y celebran una comida. Para algunos autores, se trata de una teofanía que culmina en la visión de Dios[111] o

[109] Cf. M.S. Smith, *The Pilgrimage Pattern in Exodus* (JSOT SS 239), Sheffield 1997, 283.

[110] L. Perlitt, *Bundestheologie* (n. 105), 181.

[111] Cf. C. Levin, Der Dekalog am Sinai, *VT* 35, 1985, 165-191 (177).

[112] Cf. R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period. I. From the Beginnings to the End of the Monarchy*, London 1994, 78.

en el establecimiento del culto, del que sólo han sobrevivido algunos fragmentos de una comida sacrificial[112]. Dicha comida, sin perder su carácter cultual, puede interpretarse como ratificación de la alianza (cf. Gn 31,44-54). De ser así, los *v. 3-8* representarían una tradición alternativa de la conclusión de la alianza.

Según *Ex 24,3-8*, Moisés manda a los israelitas ofrecer holocaustos y sacrificar novillos como víctimas pacíficas a Yahvé. Se trata de «sacrificios de comunión», esto es, de sacrificios encaminados a realizar la unión entre Dios y el pueblo. Así se pone de relieve en el rito de la sangre (v. 6.8), que es la sede de la vida (cf. Lev 17,14; Dt 12,23). La aspersión con la sangre –mitad sobre el altar, que representa a Dios, y mitad sobre el pueblo– significa que el pueblo y Dios participan de la misma sangre y, en consecuencia, de la misma vida.

Al rociar al pueblo con la sangre, se pronuncia la siguiente fórmula: «He aquí la sangre de la alianza que Yahvé *cortó* (*karat*) con vosotros» (v. 8). La expresión *karat berit* (literalmente «cortar una alianza») deriva probablemente del rito de alianza mencionado en Gn 15,9-10.17-18 y en Jer 34,18 y en un tratado de vasallaje. Dicho rito consistía en *cortar* la víctima en dos mitades y en disponerlas de tal modo que los contratantes pasaran por medio. Era una manera de simbolizar la destrucción del pactante si no cumplía con lo pactado. En el tratado entre los reyes Barga'ya de KTK y Matiel de Arpad, del s. VIII a.C., se lee:

> «Como es descuartizada esta novilla,
> así también debe ser descuartizado Matiel
> y deben ser descuartizados sus Grandes» (KAI, I, 222; cf. Jer 34,18).

Esta idea estaría latente en Ex 24,3-8, donde se unen el rito de la sangre y el compromiso de cumplir lo mandado por Yahvé (v. 7; cf. 19,5).

*Los dos pasajes* –el de los v. 3-8 y el de los v. 1-2.9-11– utilizan símbolos que hablan de compartir la vida: el alimento y la bebida (v. 11), necesarios para vivir, y la sangre (v. 6.8), principio vital. Los dos ritos intentan realzar el sentido de la alianza, los lazos entre Yahvé e Israel. Mediante estos ritos se da a entender que Dios y el pueblo pasan a formar parte de una misma familia, al compartir

[113] Cf. J. Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (WMANT 10), Neukirchen-Vluyn 1977²; A. Scriba, *Die Geschichte des*

la misma vida. El compromiso de Israel respecto de la palabra de Dios (v. 7) corrobora, desde otro ángulo, este mismo aspecto.

b) *La teofanía (19,10-25; 20,18-21)*

El Antiguo Testamento contiene gran variedad de relatos de teofanías o apariciones de Dios[113]. Sus destinatarios inmediatos suelen ser personalidades relevantes de la historia de la salvación (Abrahán, Jacob, Moisés, Samuel, Salomón, Elías, etc.) o todo el pueblo. En el primer caso, Dios se manifiesta bajo figura humana, de ángel o de forma indeterminada; en el segundo, las apariciones de Dios suelen ir ligadas a fenómenos de la naturaleza. Unas y otras ocurren generalmente en lugares propicios para el encuentro y la comunicación entre la esfera divina y la humana, tales como el río, los árboles y las montañas.

La montaña del Sinaí, en el período previo a la formación del estado de Israel, y el monte Sión, en la época monárquica, constituyen los dos escenarios teofánicos más importantes de la historia del antiguo Israel. En la sección del Sinaí, hay constancia de cinco teofanías: Ex 19-20*; 24,1-2.9-11; 24,15b-18; 33 y 34. Aunque estos relatos no pertenecen todos a la misma tradición, todos comparten un mismo escenario: la montaña santa, donde Israel experimentó la presencia y el poder numinosos de Yahvé.

El relato de *Ex 19-20**, el más antiguo probablemente de toda la sección, representa el lugar clásico de las teofanías veterotestamentarias. Yahvé desciende sobre la montaña en medio de nubes, truenos, relámpagos, humo y fuego y temblor de tierra.

Se entrelazan los elementos propios de la tormenta (19,16-17.19; 20,18*) con los de la erupción volcánica (19,18.20; 20,18*). Según la teoría documentaria, éste sería un signo de la presencia de dos fuentes, J y E[114], pero este relato posee tal densidad, debido a su modelación en el culto, que se resiste a cualquier esfuerzo por remover las tensiones internas mediante la crítica de fuentes o mediante la separación lógica de los elementos asociados

*Motivkomplexes Theophanie. Seine Elemente, Einbindung in Geschehensabläufe und Verwendungsweisen in altisraelitischer, frühjüdischer und frühchristlicher Literatur* (FRLANT 167), Göttingen 1995.

[114] Cf W.H. Schmidt, *Exodus, Sinai und Mose* (n. 43), 79.

[115] Cf. B.S. Childs, *Biblical Theology* (n. 63), 132.

con las imágenes del volcán o de la tormenta[115]. Lo real se mezcla con lo simbólico, lo natural con lo sobrenatural, en una especie de liturgia cósmica sobrecogedora, tremenda y fascinante. Los elementos visuales se funden con los auditivos (Ex 19,16-19), alcanzando su culmen en el diálogo de Dios con Moisés (Ex 19,19). Un diálogo singular, en el que el trueno aparece como la voz de Yahvé (cf. Sal 29), que habla con Moisés.

El pueblo se mantiene inmóvil al pie de la montaña, contemplando y escuchando estremecido. El *temblor del pueblo* se corresponde con el *temblor de la montaña*: «y todo el pueblo temblaba» (*wayyaherad kol-ha'am*) (19,16) // «y toda la montaña temblaba» (*wayyaherad kol-hahar*) (19,18).

La descripción de la teofanía propiamente dicha (19,16-19) va precedida y seguida por una serie de indicaciones sobre la santidad / consagración de las personas y del lugar. Yahvé encarga a Moisés que «santifique (*qds*) al pueblo» (v. 10-11) y que acote un espacio sagrado (v. 12-13). La «santidad», en este contexto, implica no sólo «purificación ritual», como preparación para participar en una fiesta religiosa, sino también guardar la debida distancia como señal de respeto a Yahvé. «Santidad» significa, ante todo, «consagración», que se realiza mediante la purificación. Consagración de un espacio y de unas personas (v. 23).

En los preparativos para la teofanía se refleja un trasfondo cultual, fruto seguramente de unas prácticas habituales, que se transfieren a estos momentos constitutivos de la vida de la comunidad. El sonido de la trompeta, que anuncia la presencia de Dios (cf. Eclo 50,16), y la procesión desde el campamento hasta la falda de la montaña manifiestan el colorido litúrgico. La trompeta suena durante los ritos preparatorios y durante la teofanía (19,13.16.19; 20,18). Su sonido se funde con el de la voz de Dios (19,19). Es el único caso del Antiguo Testamento en el que la comunidad escucha directamente la voz de Dios.

### c) *La ley*

#### 1°. Origen y significado

La ley nace de la historia y en la historia. Sin ley, no existe comunidad humana. Los cambios y las modificaciones de las le-

yes pertenecen a la esencia misma de la evolución histórica. Ningún orden jurídico vale para siempre.

También las leyes del Antiguo Testamento están enraizadas en la historia y han visto la luz en la historia. Pero los textos bíblicos ponen las leyes en boca de Dios y las enmarcan en un contexto teofánico. En consecuencia, dejan de ser leyes meramente humanas y temporales para convertirse en leyes divinas válidas para todos los tiempos. Revestidas de autoridad divina, dichas leyes se presentan como palabra de Dios y expresión de su voluntad para el pueblo al que se destinan[116].

En Ex 19-40, se recopilan tres series de leyes: Decálogo (20,2-17), Código de la alianza (20,22-23,19) y Derecho de privilegio (34,10-26). Cada serie posee su propia singularidad, pero todas comparten algunas características formales y de contenido; en todas late el mismo trasfondo y el mismo significado básico.

El significado de la ley de Dios aparece magistralmente expuesto en un texto catequístico del libro del Deuteronomio:

> «Cuando te pregunte tu hijo el día de mañana:
> '¿Qué significan esas normas, esas leyes y esos decretos
> que os mandó Yahvé, nuestro Dios?'
> Responderás a tu hijo:
> 'Éramos esclavos del Faraón de Egipto y Yahvé nos sacó de allí...
> y nos mandó cumplir todos estos mandamientos...
> para nuestro bien y para que vivamos como hasta hoy'»
> (Dt 6,20-24*).

La respuesta que el padre da a su hijo puede parecer, al menos a primera vista, un tanto desconcertante. El hijo interroga a su padre acerca de las leyes que Dios le mandó cumplir y el padre responde con la historia de la liberación de Egipto. Aparentemente, esta respuesta no tiene nada que ver con la pregunta del hijo. Sin embargo, es la clave para comprender la ley de Dios. Fue el mismo Yahvé quien sacó a Israel de Egipto y prescribió las leyes que debía observar Israel. Las referencias a la acción de Yahvé para liberar a Israel –artículo fundamental del credo histórico israelita (cf. Dt 26,5-9; 6,20-24; Jos 24,2-13)–[117] no sólo en-

[116] Cf. B. Renaud, *La théophanie du Sinaï* (n. 100), 126.

[117] Cf. S. Kreuzer, *De Frühgeschichte Israels in Bekenntnis und Verkündigung des Alten Testaments* (BZAW 178), Berlin 1989; F. García López, Israel proclama y vive su fe (Dt 6; 16; 26), *Reseña Bíblica* 9, 1996, 49-55 (54s).

cabezan el decálogo (Ex 20,2; Dt 5,6), sino que se emplean a menudo para motivar las leyes. El éxodo, el acto histórico-salvífico por excelencia, fundamenta las leyes del pueblo de Dios.

Por ser comunicada en la historia, la palabra de Dios es algo más que una idea o una doctrina moral o religiosa. Es todo un evento que no puede disociarse de los demás acontecimientos históricos del pueblo de Dios. Ahora bien, del mismo modo que la intervención de Dios en la historia tiene carácter salvífico, también las leyes por Él mandadas tienen valor salvífico. La actuación de Dios, tanto en la liberación de la esclavitud como en la donación de la ley, persigue una finalidad: «para nuestro bien, para que vivamos como hasta hoy». Promulgada en el contexto de la liberación, la meta de la ley es evidente: para que el pueblo viva dignamente y en libertad, para que no vuelva a caer en la esclavitud.

En esta perspectiva, la ley aparece como un verdadero don de Dios a su pueblo. En respuesta a este don, Israel no sólo se ha de mostrar agradecido, sino que ha de corresponder fielmente. La lealtad a Yahvé debe ser la actitud básica de la comunidad israelita. Actitud ésta tan fundamental que se ha de traslucir en la comprensión y vivencia de cada uno de los mandamientos, de todas las leyes. La fidelidad a Yahvé, que, cual rey soberano, sacó a su pueblo de la esclavitud de Egipto, forma parte de los elementos constitutivos de la comunidad de redimidos. En consecuencia, la ley, además de ser don de Dios, es una tarea para el pueblo. Es liberadora, a la par que comprometedora.

La comunidad israelita se reconoce en esta ley, que acepta como norma de vida en la tierra. Para un israelita, vivir bien y en libertad entraña poseer la tierra y disfrutar de ella. El cumplimiento de la ley salvaguarda la vida libre en la tierra prometida. La transgresión de la ley compromete no sólo el estado de bienestar y la libertad, sino también la misma posesión de la tierra. Se establece una tensión, al mismo tiempo que un equilibrio, entre el don y la obligación. A la acción de Yahvé que salva debe corresponder la acción del hombre que observa la ley, que es fiel a la voluntad de Dios.

La ética nace del don de la liberación y no al revés. Por consiguiente, Israel tiene que guardar la ley no tanto para salvarse

[118] Este apartado expone de manera muy sintética lo dicho en F. García López, *El Decálogo* (CB 81), Estella 1994.

cuanto porque ha sido salvado. La obediencia a los mandamientos constituye la respuesta adecuada del hombre liberado.

2°. El Decálogo (20,1-17)[118]

Actualmente, el decálogo se halla enmarcado por el relato de la teofanía. Éste se abre en dos (Ex 19,10-25 + 20,18-21; cf. Dt 5,1-5 + 22-31) para acoger dentro de sí las «diez palabras» (Ex 20,2-17; Dt 5,6-21). En el marco de la teofanía, el decálogo es como «una de las formas de la venida de Dios»[119]. Puestos en boca de Dios, los diez mandamientos –en origen independientes y equiparables a otras leyes– adquieren el rango de ley revelada. Esta concepción constituye un hecho insólito y excepcional respecto de las otras culturas y religiones del entorno de Israel. En las leyes del antiguo Oriente, los dioses nunca aparecen como autores del derecho, sino tan sólo como garantes. En el Antiguo Testamento, en cambio, Yahvé es la fuente y el origen de la ley.

El Antiguo Testamento ha conservado dos versiones del decálogo, sustancialmente coincidentes (Ex 20,2-17 y Dt 5,6-21). Las diferencias más significativas entre ambas se hallan en los mandamientos 4°, 5° y 10° (20,8-12.17 / 5,12-16.21).

*Desde el punto de vista formal*, el elemento más relevante del decálogo está en una serie de fórmulas construidas con la negación (*lo'*) más la segunda persona singular del futuro de diferentes verbos. Doce fórmulas en total, repartidas de modo desigual: cinco en los v. 3-7, una en los v. 8-12 y seis en los v. 13-17. De estas últimas, tres son intransitivas (negación más verbo, sin complemento: v. 13-15) y las otras tres transitivas (con uno o más complementos: v. 16-17). El verbo en futuro, precedido de la negación, equivale a un imperativo. En este sentido, las doce fórmulas negativas son equiparables a las dos fórmulas afirmativas, en imperativo, del centro del decálogo (20,8.12). Todas sumadas, forman una serie de catorce «imperativos» que vertebran el texto. Suenan así:

No tendrás otros dioses fuera de mí.
No te harás escultura ni imagen alguna.
No te postrarás ante ellas.
No las adorarás.
No proferirás el nombre de Yahvé, tu Dios, en vano.

[119] A. Wénin, La théophanie au Sinaï (n. 99), 480.

Recuerda el día del sábado.
No harás trabajo alguno.
Honra a tu padre y a tu madre.
No matarás.
No adulterarás.
No hurtarás.
No levantarás falso testimonio contra tu prójimo.
No codiciarás la casa de tu prójimo.
No codiciarás la mujer de tu prójimo.

De los numerosos estudios relacionados con el decálogo, merece especial mención el trabajo clásico de Alt sobre el derecho israelita. Distingue dos clases de leyes: casuísticas y apodícticas. Mientras que las *leyes casuísticas* atañen a casos particulares, las *leyes apodícticas* se elevan por encima de éstos, convirtiéndose en principios generales y absolutos. Su formulación es imperativa, bien sea afirmativa o negativa, como ocurre en el decálogo. Las negativas suelen calificarse de «prohibiciones» y las afirmativas de «mandamientos» (en este sentido, no sería del todo exacto hablar de «los diez mandamientos» para referirse al decálogo). El derecho casuístico, según Alt, sería común a los pueblos del antiguo Oriente, mientras que el derecho apodíctico sería típicamente israelita y yahvista. Las prohibiciones y los mandamientos del decálogo habrían surgido en el contexto de la alianza entre Yahvé e Israel[120].

Estudios posteriores han mostrado que las leyes apodícticas son anteriores a Moisés y se encuentran también fuera de Israel. Determinadas directrices de jefes de clanes nómadas o seminómadas están selladas con el cuño apodíctico. Existe una ética de clan, de la que han quedado huellas en el Antiguo Testamento (cf. Lev 18)[121].

Las leyes prohibitivas no se circunscriben a un aspecto de la vida, de modo que su origen no puede limitarse a la ética de los clanes, sino que se ha de extender a la de otros grupos. En consecuencia, teóricamente las leyes del decálogo podrían re-

[120] A. Alt, Die Ursprünge des israelitischen Rechts, en Id., *Kleine Schriften*, I, München 1953, 278-332.

[121] Cf. K. Elliger, Das Gesetz Leviticus 18, en Id., *Kleine Schriften zum Alten Testament* (ThB 32), München 1966, 232-259.

[122] E.S. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des «apodiktischen Rechts»* (WMANT 20), Neukirchen-Vluyn 1965.

montar a una época muy antigua. Hay que notar, además, que las leyes del decálogo no son homogéneas: los mandamientos alternan con las prohibiciones, que unas veces son intransitivas y otras transitivas. Señal de que la serie del decálogo no remonta a la misma época, es decir, que la serie en cuanto tal no es primitiva. En opinión de Gerstenberger, las series primitivas de prohibiciones solían ser cortas, de dos o tres miembros generalmente (ver, por ejemplo, Ex 20,13-15). Por consiguiente, la lista del decálogo podría ser fruto de una recopilación de varias series más cortas[122].

Las observaciones anteriores han ido llevando a la idea, cada vez más difundida entre los exegetas, de que todo esfuerzo por reconstruir un decálogo primitivo, formado por una serie homogénea de diez fórmulas («las diez palabras»: cf. Ex 34,28; Dt 4,13; 10,4), descansa sobre bases muy frágiles e hipotéticas. Sigue siendo válida, no obstante, la idea de que la serie de prohibiciones y de mandamientos forman la osamenta del decálogo, actualmente recubierta con otros elementos, que se van a examinar a continuación.

*Las referencias a Yahvé* constituyen un elemento esencial. El nombre de *Yahvé*, solo o acompañado por la expresión «tu Dios», se repite ocho veces en Ex 20,2-17 (diez veces en Dt 5,6-21). Su presencia en determinados bloques del decálogo y su ausencia en otros tiene cierto valor estructurante.

El decálogo comienza con la fórmula *Yo soy Yahvé, tu Dios / 'anoki YHWH 'eloheka* (Ex 20,2; Dt 5,6), y reaparece al inicio de una proposición causal (Ex 20,5; Dt 5,9), que se extiende hasta Ex 20,6 / Dt 5,10. En dicha fórmula pasa a primer plano el pronombre personal de primera persona, referido a Yahvé, de modo que las palabras de Ex 20,2-6 / Dt 5,6-10 se presentan como un *discurso directo de Yahvé*.

En Ex 20,7-12, aparece seis veces el nombre de *Yahvé*: tres veces solo y las otras tres formando parte de la expresión «Yahvé, tu Dios»; nunca va con el pronombre personal de primera persona (en Dt 5,11-16, ocurre lo mismo; la única diferencia está en que el nombre de *Yahvé* aparece ocho veces). Por consiguiente, Ex 20,7-12 / Dt 5,11-16 no contienen propiamente un «discurso directo de Yahvé», sino un *discurso sobre Yahvé y sobre el prójimo*.

Ex 20,13-17 / Dt 5,17-21 no menciona el nombre de *Yahvé*. Coincide esta ausencia con la serie de prohibiciones escuetas (en la versión del Deuteronomio, están encadenadas por la conjunción copulativa, formando una composición unitaria). En lugar de Yahvé, aparece el prójimo («*tu prójimo*») como principal punto de referencia. Se trata, pues, de un *discurso sobre el prójimo*.

Así pues, el decálogo se abre con el pronombre personal de primera persona, referido a Yahvé, y se cierra con el pronombre personal de segunda persona, referido al prójimo: «*Yo* soy Yahvé... prójimo *tuyo*» (*re'eka*, en hebreo, con el pronombre personal sufijo). Ambos pronombres subrayan la relación estructural existente entre la primera y la última palabra del decálogo. Si Yahvé ocupa el centro de la primera parte, el prójimo centra la atención de la última. Entre una y otra (Ex 20,7-12 / Dt 5,11-16), se alude ora a Yahvé ora al prójimo. En realidad, el decálogo gira en torno a estos dos polos, regulando las relaciones del israelita con su Dios y con su prójimo. De este modo, se inculca una actitud religiosa y un talante ético, acentuado por la misma disposición de los elementos referentes a Dios y al prójimo. El «yo» de Yahvé no debe separarse del «tú» del prójimo, pues ambos constituyen el punto de referencia fundamental de las obligaciones del israelita.

El nombre de *Israel* no se halla explícitamente en el decálogo, aunque sí en el marco narrativo. En el texto del decálogo está implícito desde el principio hasta el final: así, en el «tú» de la expresión «tu Dios» y en la segunda persona del singular de la mayoría de los verbos. Este «tú» se hace aún más patente en la forma separada del pronombre personal (Ex 20,10 / Dt 5,14). Dicho «tú» encabeza una lista de personas y animales que han de guardar el reposo sabático: «tú, tu hijo y tu hija, y tu esclavo y tu esclava, y toda bestia tuya, y tu extranjero...» Ese «tú» del comienzo de la lista se refiere al israelita de pleno derecho y se corresponde, en este sentido, con el «tú» del prójimo al que aluden los últimos versículos. Mirado estructuralmente, se puede afirmar que entre el *yo de Yahvé* y el *tú del prójimo* se interpone el *tú del israelita*, al que se dirige el decálogo. A él se le pide una actitud determinada con su Dios y con su prójimo, sin olvidar las otras personas ni los animales con los que convive.

Además de las fórmulas apodícticas, que vertebran todo el decálogo, y de los aspectos formales y temáticos reseñados, existen otros *elementos complementarios*, en su mayor parte de tipo parenético. Entre éstos, cabe destacar una serie bastante numerosa de fórmulas de relativo más algunas fórmulas causales y finales.

Respecto del *mandamiento del sábado*, en las dos versiones se presenta la observancia del sábado como un día de descanso, pero cambia su motivación (Ex 20,8-11 destaca el aspecto religioso-cultual; Dt 5,12-15, el humano-social) y su estructura. Ex 20,8-11 presenta la siguiente estructura:

A. Recuerda *el día del* ***sábado*** para *santificarlo*

B. *Seis días* trabajarás

C. y *harás toda tu faena*

D. más el <u>séptimo</u> es ***sábado para Yahvé, tu Dios***

C' no *harás toda tu faena...*

B' porque en *seis días* hizo Yahvé los cielos...

A' Por eso bendijo Yahvé *el día del* ***sábado*** y *lo santificó*.

Existe una correspondencia formal y temática entre los marcos externos (A/A') y entre éstos y el centro (D). En los primeros, destaca la expresión *el día del sábado*, que en el centro aparece como el día <u>séptimo</u>. Este día contrasta con los otros *seis días* de la semana, expresamente mencionados en los marcos internos (B/B'). Análogamente, se establece un contraste entre el trabajo y el reposo respectivos de los seis días y del séptimo (C/C').

La conexión formal entre el centro y los marcos externos invita a interpretar la fórmula «sábado para Yahvé, tu Dios» (D) en el sentido de «para santificarlo» (A/A'). En consecuencia, el sábado es ante todo el día consagrado a Yahvé, un día que se ha de distinguir de los otros días de la semana, precisamente santificándolo. *El sábado es el tiempo del encuentro con Yahvé, de modo análogo a como el santuario es el lugar de tal encuentro* (cf. Ex 29,42-46).

El reposo del sábado es una participación en el reposo del Creador. La motivación de Ex 20,11 remite a Gn 1,1-2,3. Según este texto, el hombre es creado en el día sexto. El séptimo día es, por tanto, su primer día, un día de descanso, especialmente apropiado para contemplar la obra creada por Dios y para dis-

frutar de ella. Tal reposo y contemplación son benditos y fecundos para los seres humanos. Sólo después que éstos han contemplado la creación comienza su trabajo: «del mundo de la creación, a la creación del mundo» (Heschel).

*El decálogo como unidad.* Del análisis precedente se desprende que el texto del decálogo no puede ser homogéneo. La unión de sus componentes formales y temáticos es el resultado de una composición literaria. No es fácil saber cómo se ha llevado a cabo dicha unión.

La exégesis reciente suele descartar la idea de un decálogo primitivo, formado únicamente por «las diez palabras», que fueron paulatinamente creciendo hasta llegar a su estado actual. Habría que pensar más bien en la existencia de pequeñas series primitivas de prohibiciones. Ex 20,13-15 podría ser un buen ejemplo en este sentido, tanto por su forma intransitiva cuanto por la importancia temática singular de las tres prohibiciones. Os 4,2 y Jer 7,9 avalan esta interpretación. Es posible que existieran otras series análogas al comienzo (20,3-5) y al final (20,16-17) del decálogo. Si los dos mandamientos del centro (20,8-12) estuvieron o no unidos entre sí, antes de formar parte del decálogo actual, resulta difícil saberlo. En Lev 19,3 aparecen unidos, aunque en distinto orden.

El cambio operado en Ex 20,7-12, al referirse a Yahvé, respecto de lo que precede y sigue, incita a buscar las series más antiguas en la primera y última parte del decálogo. La parte central sería la más tardía. Tendría la función de unir el discurso de Yahvé y el discurso sobre el prójimo mediante un nuevo discurso, en el que se dan cita tanto Yahvé como el prójimo. Con su incorporación, el decálogo adquiere una forma definitiva o muy próxima a la actual. La coloración deuteronómico-deuteronomista y sacerdotal del decálogo lleva a pensar que éste no existió como tal decálogo hasta una época tardía. Probablemente no antes de la época de Josías. Preceptos como el del sábado apuntan incluso a una época posterior. Su composición seguramente pasó por diferentes etapas.

Mirado en su punto final, como unidad independiente, se puede hablar de un «tema» del decálogo: la preservación de la li-

[123] Cf. F. Crüsemann, *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive*, München 1983; F. García López, Los diez mandamientos, cauces de vida y libertad, *Reseña Bíblica* 9, 1996, 33-40.

bertad. El decálogo es la expresión de la voluntad de Dios para cuantos desean conducir su vida a la luz de la liberación operada por Dios[123]. Visto en su devenir, en sus diversas recensiones y en su proceso de formación, habría que hablar de un Israel en camino y, por tanto, de su orientación escatológica.

*Religión y ética*, fe y acción, se dan cita en el decálogo. En teoría, la religión y la ética están en el origen de dos campos diferentes: el primero, regido por Dios; el segundo, por la sociedad. Pero, dado que en el Antiguo Testamento la religión está ligada a la existencia de una sociedad, la ética no se sitúa fuera de la religión. El decálogo es el documento más notable de este aspecto ético de la religión.

En el Sinaí se colocan las bases de la religión y de la ética al mismo tiempo. La ética es inmediatamente religiosa, porque consiste en respetar a Dios como el «Tú» absoluto. La particularidad del decálogo está en la unión indisoluble de los mandamientos «teológicos» y de los «éticos», de tal modo que los primeros no son más importantes que los otros. En el decálogo, considerado como unidad, todos los mandamientos tienen el mismo valor. En este sentido, todos los mandamientos del decálogo penden del primero, que, a su vez, enlaza con el preámbulo: «'Yo soy Yahvé, tu Dios', por eso tienes que...» Como, por otro lado, el preámbulo (Ex 20,2; Dt 5,6) tiene carácter histórico, se puede decir que en el decálogo se dan cita asimismo la historia y la ley.

### 3º. El Código de la Alianza (20,22-23,19)

#### Componentes y estructura

El Código de la Alianza –conocido también como *Libro de la Alianza* (cf. Ex 24,7)– tiene muchos puntos en común con otros textos legales del antiguo Oriente Próximo, pero posee también muchos elementos propios (las leyes religiosas y cultuales, por ejemplo).

Desde el punto de vista estilístico y formal, en el Código de la Alianza se dan cita elementos muy variados. En una primera aproximación, cabe distinguir con Alt dos tipos de leyes: las ca-

[124] Cf. H.J. Boecker, *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East*, London 1980, 193s; F. Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992, 19.132-133.

suísticas y las apodícticas. Pero conviene precisar, guiados por las investigaciones más recientes, que la designación de «leyes apodícticas» es un tanto vaga, pues bajo ella se esconden elementos dispares: mandamientos y prohibiciones en segunda persona, principios en tercera persona, series formuladas con participio, cláusulas de relativo, etc.[124]

Desde el punto de vista de los contenidos, además de los elementos estrictamente jurídicos, correspondientes al derecho civil y criminal, se pueden distinguir los religiosos, los cultuales, los éticos y los sociales. Se ha hecho clásica la división tripartita: *jus, ethos, cultus*, con la que se pretende sintetizar todos los elementos señalados. Cada una de estas tres divisiones sería susceptible de ulteriores precisiones.

La disparidad de elementos formales y de contenido ha llevado a muchos exegetas a pensar que el Código de la Alianza no constituye una unidad original, sino que es el resultado de un largo proceso de formación. Esto no impide hablar de una «unidad compuesta» o de una «composición unitaria», como hacen los estudios recientes.

El Código de la Alianza se abre y se cierra con leyes de tipo religioso y cultual (Ex 20,22-26 y 23,13-19). En medio de éstas, descuella el núcleo central del código, en el que hay que distinguir un título (21,1) y una serie de pequeñas colecciones (21,2-23,12), como muestra el siguiente esquema:

A. Prohibición de imágenes y ley del altar (lugar de culto): *22,20-26*

B. Colección *mispatim* («decretos»: 21,1): *21,2-22,19*:
   - B1. Leyes sobre los esclavos (6 años, 7° año): 21,2-11
   - B2. Leyes sobre casos diversos (21,12-22,19):
     - a. delitos merecedores de muerte (*mot yumat*): 21,12-17
     - b. lesiones corporales: 21,18-32
     - c. responsabilidades en el trabajo: 21,33-22,14
     - d. seducción de una muchacha soltera: 22,15-16
     - e. delitos merecedores de muerte (*mot yumat*): 22,17-19

C. Colección *gerim* («forasteros»: 22,20 / 23,9): *22,20-23,9*:
   - a. leyes sociales: 22,20.21-26
   - b. leyes religiosas: 22,27-30
   - c. ordenamiento procesal, con trasfondo social: 23,1-8.9

D. Leyes sobre el año y el día sabáticos (6 años, 7° año): *23,10-12*

E. Prohibición de «dioses» y calendario festivo (tiempo de culto): 23,13-19.

*Las unidades primera y última* (A/E) sirven de marco al Código de la Alianza. Las correspondencias entre ambas son manifiestas: tras unas palabras introductorias (20,23 / 23,13a), en las que se remite a un texto previo, siguen dos prohibiciones (20,23 / 23,13b) y unas determinaciones sobre el lugar y el tiempo de culto respectivamente (20,24-26 / 23,14-19).

Entre *las leyes sobre los esclavos* (B1) y las relativas al *año de barbecho* y al *día de descanso* (D) existe un paralelismo temporal indudable: coinciden en separar el séptimo año (día) de los otros seis.

*Las leyes sobre los esclavos* siguen una *formulación casuística*, que consiste fundamentalmente en una proposición subordinada condicional, en la que se expone el caso, seguida de una proposición principal, en la que se determina la sanción de dicho caso. Ejemplo: «si compras un esclavo hebreo, te servirá durante seis años...» (Ex 21,2). A veces se encadenan dos o más proposiciones condicionales subordinadas, en las que se especifican diversas circunstancias, con el fin de precisar mejor el caso. Estas leyes están orientadas a defender los derechos de los esclavos que han sido vendidos para pagar deudas; no se trata de esclavos de guerra.

*Las leyes sobre el año sabático y el sábado* tienen como finalidad tutelar el reposo general de los seres humanos, de los animales y de los campos. Aunque salta a primer plano el aspecto social, en el fondo de estas leyes late un aspecto sagrado, una segregación para Dios.

Las pequeñas colecciones agrupadas bajo el epígrafe *Leyes sobre casos diversos* (B2) se abren y se cierran con una serie de cuatro (21,12-17*) más tres (22,17-19) leyes relativas a *delitos merecedores de muerte* (a / e). La expresión más característica de estas leyes es *mot yumat* («morirá sin remisión» o «será reo de

[125] Cf. H.J. Boecker, *Law and the Administration of Justice* (n. 124), 194.

[126] Cf. H. Petschow, Zur Systematik und Gesetzestechnik im Codex Hammurabi, *ZA* 23, 1965, 14-172; Id., Zur «Systematik» in den Gesetzen von Eschnuna, en J.A. Ankum y otros (eds.), *Symbolae iuridicae et historicae M. David dedicatae*, 2. Leiden 1968, 131-143.

muerte»), que cierra las leyes (21,12.15.16.17; 22,18; los v. 13-14 del cap. 21 son de distinto tenor formal y temático). Todas las leyes de este grupo comienzan con participio, por lo que se conocen también como «serie participial». Formalmente se hallan próximas tanto a las leyes casuísticas como a las apodícticas. Se podrían calificar de «leyes casuísticas en formulación apodíctica» [125]. No encajan bien ni en un grupo ni en el otro, siendo preferible clasificarlas aparte. Desde el punto de vista legal, se trata de leyes penales; la sanción con la pena capital se incluye en la misma ley.

*Las leyes de Ex 21,13-22,16* (B2.b-d) están formuladas *casuísticamente* y se hallan agrupadas por *áreas temáticas*, como ocurre también en los Códigos de Esnuna y de Hammurabi [126]. Si se pone aparte Ex 21,12-17, por las razones señaladas, en 21,2-22,17* hay una serie de leyes casuísticas centradas en torno a cuatro áreas temáticas: esclavos, lesiones corporales, obligaciones financieras y muchachas solteras (la ley de talión: 21,23-25 debe su lugar actual al mismo principio de asociación temática). Las leyes de esta sección son las más próximas, desde el punto de vista formal y temático, de las leyes recogidas en los grandes Códigos legales del antiguo Oriente.

*La colección gerim* (C) aparece enmarcada por dos leyes relativas al trato que se ha de dispensar a los forasteros, es decir, a las personas de otras tribus o naciones que carecen de tierra propia en Israel y están expuestos a la vejación, como les ocurrió a los israelitas en Egipto. De ahí la motivación de estas leyes, que, en el aspecto social, están emparentadas con las leyes de 22,21-26 y 23,1-8. Todas ellas tienden a defender los derechos de los más débiles e indefensos, la causa de los pobres y oprimidos. En 23,1-8, esta defensa se realiza en un proceso. Entre las leyes con trasfondo social y procesal (C.a/c), se colocan otras de tipo religioso (C.b). Es probable que hayan sido añadidas para fundamentar teológicamente las leyes sociales. En última instancia, se quiere dar a entender que Yahvé es el verdadero defensor de la causa de los pobres y oprimidos.

### Trasfondo histórico-social

[127] Cf. F. Crüsemann, Das Bundesbuch. Historischer Ort und institutioneller Hintergrund, en J.A. Emerton (ed.), *Congress Volume Jerusalem 1986* (SVT 40), Leiden 1988, 27-41 (28-35.41).

Aunque se halle anclado en la sección del Sinaí y, por consiguiente, en el período que Israel transcurrió en el desierto, el Código de la Alianza presupone más bien una sociedad sedentaria, ocupada sobre todo en la agricultura. Se trata, por tanto, de una sociedad que ha cambiado el tipo de vida (seminómada o pastoril) de la época mosaica. Las alusiones al cultivo de la tierra y al ganado doméstico (cf. 21,33-36; 22,4.28; 23,16) apuntan, sin duda, en este sentido.

Además, el interés por los esclavos y por los extranjeros más las preocupaciones de tipo comercial y financiero reflejadas en el Código se corresponden con las de los profetas Amós y Oseas, en el reino de Israel, e Isaías y Miqueas, en el reino de Judá[127].

## 2. *El santuario, el becerro de oro y la alianza (24,12-40,38)*

De las tres partes que componen esta sección, la primera y la última (24,12-31,18 y 35-40) giran en torno al santuario, mientras que la central (32-34) gravita en torno al becerro de oro (32) y la alianza (34), entre los que se coloca el tema de la presencia de Dios en medio de su pueblo (33).

Ex 25-31 expone las instrucciones de Yahvé a Moisés para la construcción del santuario. El pasaje se cierra con una referencia a las «tablas de piedra» entregadas por Dios a Moisés en el Sinaí (31,18). El santuario es el lugar donde Dios se hará presente en medio de su pueblo (25,8) y las «tablas de piedra» son el lugar donde se hallan escritos los mandamientos de Dios (cf. 24,12). La relación estructural entre ambos temas –el motivo de las tablas (24,12; 31,18) enmarca el del santuario– permite pensar que la presencia de Dios en medio de su pueblo depende de la fidelidad de éste a la ley y a los mandamientos divinos.

Ahora bien, mientras Moisés está recibiendo las instrucciones para la construcción del santuario, Israel se fabrica un becerro de oro (32), al que rinde culto como si fuera su dios (32,8), faltando así al primero de los mandamientos (cf. Ex 20,3-5). El becerro de oro –una especie de «anti-santuario»[128], en el contexto actual– compromete la presencia de Dios en medio de Israel

[128] Cf. R.P. Knierim, The Composition of the Pentateuch, en Id., *The Task of the Old Testament Theology. Substance, Method, and Cases*, Grand Rapids 1995, 351-379 (364).

(cf. 33,3-5). Moisés destruye el becerro y rompe también las tablas de piedra. Pero luego intercede ante Yahvé, que promete seguir presente en medio de su pueblo (33,12-17). A continuación, Yahvé renueva la alianza con Israel, se rehacen las tablas de piedra y se escriben en ellas las cláusulas de la alianza (34).

Restauradas las relaciones entre Dios y su pueblo, se procede a la construcción del santuario, siguiendo los planos revelados por Yahvé a Moisés (35-39). El relato culmina con la inauguración del santuario (40,1-33) y la aparición de la nube y de la gloria de Yahvé (40,34-38), signos de la presencia de Dios en Israel. Las imágenes de la gloria de Yahvé y de la nube aparecen asimismo al comienzo de la sección (24,12-18), enmarcándola.

Aunque la parte central guarda cierta relación con las otras dos partes, su conexión con ellas no es tan obvia como sería de desear. Según von Rad, Ex 19-24; 32-34 (jehovista) y 25-31; 35-40 (sacerdotal) son dos piezas muy desiguales[129]. En cambio, Blum sostiene que Ex 19-24 y 32-34 constituyen una composición rigurosamente elaborada, con puntos de contacto especiales entre el comienzo (cap. 19) y el final (cap. 34)[130]. Por su parte, Fretheim nota el contraste entre el proyecto de Dios de hacer un santuario (25-31) y el proyecto del pueblo de hacerse un dios (32,1-6). Para este autor, los cap. 25-40 se pueden entender en términos de creación, caída y re-creación. La narración del becerro de oro es la narración de la caída de Israel, que va seguida por manifestaciones de la gracia de Dios y por la renovación de la alianza[131].

En los apartados que siguen, se comenzará con los cap. 32-34 para terminar con los pasajes relativos al santuario.

### a) *El becerro de oro y la alianza (32-34)*

#### 1°. El becerro de oro (32)

[129] G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* (n. 59), 245.

[130] E. Blum, Israël à la montagne de Dieu. Remarques sur Ex 19-24; 32-34 et sur le contexte littéraire et historique de sa composition, en A. de Pury (ed.), *Le Pentateuque en question* (n. 3), 271-295 (271.277).

[131] T.E. Fretheim, *Exodus* (Interpretation), Louisville 1991, 266-267.280-281; Id., *The Pentateuch*, Nashville 1996, 111.

Ex 32 comprende una serie de diálogos, entrelazados con breves anotaciones del narrador. Los personajes del relato son el pueblo y Aarón, por un lado, y Dios y Moisés, por otro. Las piezas que integran el capítulo están dispuestas siguiendo una estructura concéntrica:

A 32,1-6: El pueblo, con la complicidad de Aarón, hace un becerro.
  B 7-14: Diálogo de Dios con Moisés.
    C 15-20: Moisés y el pueblo (castigo).
      D 21-24: Diálogo de Moisés con Aarón.
    C' 25-30: Moisés y el pueblo (castigo).
  B' 31-34: Diálogo de Moisés con Dios.
A' 35: Yahvé castiga al pueblo por el becerro hecho por Aarón.

A la luz de este esquema, resalta el protagonismo de cada personaje. Aarón aparece al principio, en el centro y al final de la narración. Directa o indirectamente, el pueblo está presente en todo el relato. Moisés ora castiga al pueblo, ora intercede por él, intentando evitar el castigo divino.

El episodio del becerro de oro guarda claro paralelismo con el episodio de 1 Re 12,26-33 (cf. Dt 9,7-10,11). Se discute la relación existente entre estos dos pasajes. ¿Se conserva en Ex 32 el recuerdo de un pecado en el desierto o se trata de una reproducción y una proyección de la historia de Jeroboán a la época de Moisés? Sea cual fuere la solución a este problema, no cabe duda que la «historia» del becerro de oro encierra un pecado capital que no es exclusivo de un momento histórico concreto.

### 2º. La presencia de Dios (33)

La infidelidad del pueblo a Yahvé proyecta su sombra sobre los acontecimientos que siguen. Tras el castigo de Dios, por la construcción del becerro de oro, surge una cuestión de fondo: ¿seguirá Dios presente en medio de su pueblo? Directa o indirectamente, esta cuestión tiene una respuesta en las cuatro piezas que integran el capítulo:

1ª. Presencia de Yahvé, por medio de un ángel, durante la marcha del pueblo hacia la tierra (v. 1-6).

2ª. Presencia de Dios en la «Tienda del encuentro» (distinta del Santuario de Ex 25-31). Dios se distancia del pueblo (la tienda que antes estaba en medio del campamento ahora se pone fuera), pero se acerca a Moisés con quien habla «cara a cara» (v. 7-11).

3ª. Intercesión de Moisés a Dios para que acompañe a Israel en la marcha hacia la tierra, a la que Dios responde afirmativamente, asegurando así su presencia (v. 12-17).

4ª. Intercesión de Moisés a Dios para que le muestre su gloria (v. 18-23).

En las piezas primera y tercera, la presencia de Dios está en relación con el pueblo; el pecado de éste dificulta la cercanía de Dios. En la segunda y cuarta, pasan a primer plano las relaciones de Dios con Moisés: en una, se subraya la audición; en la otra, la visión; ambas constituyen las formas principales del encuentro de Dios con los seres humanos.

3º. La renovación de la alianza (34)

Enmarcada por la fórmula *karat berit* (v. 10.27)[132], *la alianza* de Yahvé con Israel se efectúa «a tenor de estas palabras» (*'al-pi haddebarim ha'elleh*: v. 27), esto es, de las prescripciones de los v. 11-26. Se trata de una serie de exigencias de tipo religioso-cultual, que unos autores califican de «Decálogo cultual», para distinguirlo del «decálogo ético» de Ex 20,2-17, y otros de «Derecho de privilegio de Yahvé»[133]. Dichas exigencias reclaman un culto exclusivo a Yahvé, a la par que prohíben las relaciones con los cananeos, con sus dioses y sus cultos. Guardan conexión con el suelo y con la vida agrícola. En realidad, no sólo está en juego un culto, sino toda una concepción de la vida, de la naturaleza y de la historia, distinta de la de «los habitantes del país», con los que se quiere marcar las distancias.

La alianza va precedida por un relato de *teofanía* (v. 5-9), en el que Yahvé proclama y explicita su nombre, presentándose como un Dios misericordioso y fiel. Su bondad y su misericor-

[132] Cf. § IV, 2, a, 2º.

[133] Cf. J. Halbe, *Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10-26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit* (FRLANT 114), Göttingen 1975.

dia son ilimitadas, a diferencia de su castigo, que siempre tiene un límite. Aquí se encuentra seguramente la mejor «definición» de Yahvé de todo el Antiguo Testamento.

A su vez, la teofanía y la alianza están enmarcadas por el motivo de las *tablas* (v. 1-4.28). Las tradiciones sobre las tablas –comúnmente conocidas como «*tablas de la ley*» o «*tablas de la alianza*»– juega un papel importante en las secciones del Sinaí / Horeb tanto del Éxodo (24,12; 31,18; 32,15.19; 34,1.4.28.29) como del Deuteronomio (4,13; 5,22; 9,9.10.11.15.17; 10,1.2.3.4.5).

Los textos del Éxodo unas veces hablan simplemente de *tablas* (*luhot*: 32,19; 34,28), otras de *tablas de piedra* (*luhot [ha]'eben*: 24,12; 31,18b o *luhot [ha]'ebanim*: 34,1.4) o *tablas del testimonio* (*luhot ha'edut*: 31,18a; 32,15; 34,29). El término *'edut* («testimonio») es característico de la corriente sacerdotal. En Ex 25-31.35-40 se usa con relativa frecuencia, sobre todo en referencia al *arca* («arca del testimonio»). La expresión *tablas de la alianza* (*luhot haberit*), en cambio, es típica del Deuteronomio (9,9.11.15).

Si las referencias a las *tablas* en 24 y 31, por un lado, y 32 y 34, por otro, incitan a pensar en la unidad y continuidad de 25-31 y 32-34, las diferencias entre ambos pasajes hacen pensar más bien lo contrario.

La *faz radiante* de Moisés *(34,29-35)*, en fin, es un símbolo teológico más que una realidad histórica. La faz de Moisés se transforma sólo cuando entra en comunicación con la palabra de Dios; subraya la figura de Moisés como mediador por la palabra entre Dios y la comunidad. Además, anticipa la gloria de Dios que desciende y llena el santuario (40,34-38).

b) *El santuario (25-31; 35-40)*

El Éxodo dedica casi un tercio del libro al tema del santuario. Los textos se hallan dispuestos en dos partes paralelas: instrucciones para la construcción (25-31) y ejecución de las mismas (35-40). Yahvé revela a Moisés numerosos pormenores sobre la construcción:

1°. Los tributos del pueblo para el santuario (25,1-7).

2°. Los planos y el mobiliario (25,8-27,21).

3º. Los ornamentos y la consagración de los sacerdotes (28,1-29,37)

4º. Los sacrificios que se celebrarán en el santuario (29,38-46).

5º. El tributo para el rescate y otros datos complementarios (30).

6º. Los artesanos del santuario (31,1-11).

7º. El descanso del sábado (31,12-17).

Las instrucciones de Dios a Moisés (cap. 25-31) comprenden un total de siete discursos, introducidos escuetamente por el narrador mediante las fórmulas «Yahvé habló / dijo a Moisés» (25,1; 30,11.17.22.34; 35,1.12). Yahvé ruega encarecidamente a Moisés que se ajuste en todo al modelo mostrado por Él en la montaña (25,9.40; 26,30; 27,8). (Los cap. 39-40 repiten una y otra vez que «todo se hizo como Yahvé había mandado a Moisés»: 39,1.5.7.21.26.29.31.32.42.43; 40,16.19.21. 23.25.27.29.32).

En Ex 35-40 sólo hay un discurso de Dios, con motivo de la inauguración del santuario (40,1-15). Los demás son discursos de Moisés (35,1-19; 35,30-36,1), que transmite las instrucciones de Yahvé sobre el santuario, e informaciones del narrador sobre la ejecución de los trabajos del santuario. El texto de los cap. 35-40 repite por regla general, unas veces al pie de la letra y otras en forma abreviada o con variantes, lo dicho en los cap. 25-31.

Las instrucciones de Yahvé terminan con una prescripción sobre la observancia del sábado (25,12-17), que es justamente la prescripción por la que comienza Moisés su discurso al pueblo (35,1-3). Se establece así una estructura concéntrica entre los cap. 25-31 y 35-40:

A Ex 25,1-31,11: Instrucciones sobre el santuario.

B Ex 31,12-17: Prescripción sobre el sábado.

B' Ex 35,1-3: Prescripción sobre el sábado.

[134] Cf. A. Ruwe, *«Heiligkeitsgesetz» und «Priesterschrift». Literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Leviticus 17,1-26,2* (FAT 26), Tübingen 1999, 123-124.

A' Ex 35,4-40,38: Ejecución de las instrucciones sobre el santuario.

Esta estructura pone de relieve la importancia que tienen para el sacerdotal no sólo la institución del santuario, sino también la del sábado[134]. La importancia de este último resalta aún más si se considera la relación que se establece entre el sábado, la alianza y la creación (31,16-17).

1°. Características

Reconstruir el santuario, a partir de los textos, sería una tarea harto difícil. Si bien es cierto que las descripciones se recrean a menudo en los detalles, no es menos cierto que existen lagunas considerables. El objetivo de este apartado consiste en señalar algunas características generales del santuario.

El santuario de Ex 25-31 es una especie de tienda, con rasgos peculiares. En su interior hay dos espacios, separados por una cortina: en el primero, llamado *el santo* o santuario (*qodes*), están ubicados la mesa de los panes, el altar del incienso y la lámpara; el segundo, conocido como el *sancta sanctorum* (*qodes haqqodasim*), contiene el arca y, sobre ella, la *placa de oro* o *propiciatorio* (*kaporet*), en cuyos extremos están colocados dos querubines.

La importancia del lugar y del mobiliario determina la calidad de los materiales. El punto más importante es la «placa de oro» con los querubines, considerada como el lugar de la presencia de Dios y de su oráculo. La «placa» es de oro de ley y los querubines están cincelados en oro. El arca, en cambio, es de madera de acacia, recubierta de oro.

De la santidad del lugar, debida a la presencia de Dios, depende el puesto que ocupaban las personas. Éstas se colocan en «círculos concéntricos». El círculo más cercano a Dios se reserva a los sacerdotes, los hijos de Aarón, consagrados para servir en la casa y el altar de Dios. Al «sancta sanctorum», el espacio reservado a Dios, sólo puede acceder el sumo sacerdote, una vez al año, con ocasión del ritual de purificación (Lev 16,2). En el segundo círculo están los levitas. En el tercero, en fin, se colocan los demás israelitas.

2°. Realidad, leyenda y utopía

¿Podían unos esclavos fugitivos disponer de materiales tan lujosos para la construcción del santuario? Según Haran, el santuario es el fenómeno central de la utopía del Sacerdotal. En el fondo de tal utopía, late una «leyenda del templo», que confiere a la Casa de Dios en Siló una dignidad especial. La leyenda se basa en la creencia de que el templo de Siló había sido llevado desde el Sinaí, después de haber sido erigido allí por instrucción divina. Leyendas de este tipo existían también en Mesopotamia. En una de ellas, se cuenta que Gudea, rey de Lagás, construyó el templo de Ningursu de acuerdo con un modelo celestial que le había sido mostrado por la divinidad en un sueño. La «leyenda del templo» de Siló se basa en la asunción de que este templo tenía la forma de una tienda. Según 2 Sam 7,6-7, el templo de Jerusalén fue la primera estructura sólida y estable en la que se instaló el arca. De ahí que la leyenda de Siló pudiera tener un núcleo de verdad histórica.

Haran reconoce que el Sacerdotal no transmite la leyenda en su forma original. Cuando reformula la «leyenda del templo», el santuario de Siló hacía tiempo que había desaparecido. Por eso, era más fácil para él revestirlo de extraordinario esplendor, adornarlo con oro y materiales preciosos, a semejanza del templo de Salomón (el paralelismo, en algunos puntos, entre el santuario del Sinaí y el templo de Salomón es innegable. Todo parece indicar que el Sacerdotal imagina el santuario como una copia transportable del templo de Jerusalén). El Sacerdotal no se preocupa de la exactitud histórica, sino de dar plena expresión y solemnidad, según su habilidad literaria, a una tradición sacrosanta. Después de todo, él no era tanto un historiador cuanto un escritor, inspirado en una tradición que le proveía de un modelo para su utopía[135].

### 3°. El santuario y la ley

El Sinaí es un lugar u-tópico. Temporal y físicamente está fuera de Israel. Como consecuencia de una serie de factores, el Sinaí se convirtió en el punto de apoyo de un sistema legal des-

[135] M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel. An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Oxford 1978, 149.198-204.

[136] Cf. F. Crüsemann, *Die Tora* (n. 124), 75.

[137] H. Utzschneider, *Das Heiligtum und das Gesetz. Studien zur Bedeutung der Sinaitischen Heiligtumstexte (Ex 25-40; Lev 8-9)* (OBO 77), Freiburg 1988.

conectado del poder del estado y, por consiguiente, no mera expresión de una tradición o costumbre[136].

En Ex 24,15b-18, el Sacerdotal ofrece la clave de los sucesos del Sinaí. Ante todo, pone de relieve la *gloria de Yahvé* (*kabod yhwh*), signo de la presencia divina. Ahora bien, la gloria de Yahvé formaba parte de la teología cultual de Jerusalén (cf. Is 6,3; Sal 19,2); el Sacerdotal la transfiere al «tiempo del desierto». También allí estaba presente Yahvé en medio de su pueblo. El *santuario* que Dios manda a Moisés construir (25,8-9) es, en definitiva, copia del *templo* de Jerusalén.

La primera versión de Ex 25-31.35-40, según Utzschneider, data de los años 550-450 a.C. aproximadamente, una época en que Israel había perdido la independencia política, tras caer la monarquía y el templo de Jerusalén. Por entonces ya se había decidido la cuestión del porvenir de «Israel». El antiguo templo de Jerusalén se había convertido en un lugar sin Dios y sin ley. En consecuencia, *el verdadero santuario para la comunidad postexílica no podía ser otro que el lugar de la ley. De ahí que la construcción del santuario se llevara a cabo en el Sinaí*. Situada en este contexto, la construcción del santuario formaba parte de la ley[137].

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. *Comentarios*

Childs, B.S., *Exodus. A Commentary* (OTL), London 1974.

Durham, J., *Exodus* (WBC 3), Waco 1987.

Fretheim, T.E., *Exodus* (Interpretation), Louisville 1991.

Propp, W.H.C., *Exodus 1-18. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 2), New York 1998.

Schmidt, W.H., *Exodus 1,1-6,30* (BK II/1), Neukirchen-Vluyn 1988.

Wiéner, C., *El libro del Éxodo* (CB 54), Estella 1986.

### 2. *Estudios*

Alonso Schökel, L.-Gutiérrez, G., *La misión de Moisés*, Santander 1989.

Cazelles, H., *En busca de Moisés*, Estella 1981.

Davies, G.I., The Wilderness Itineraries and the Composition of the Pentateuch, *VT* 33, 1983, 1-13.

Dozeman, T.B., *God on the Mountain. A Study of Redaction, Theology and Canon in Exodus 19-24*, Atlanta 1989.

García López, F., El Dios del éxodo y la realidad social, en N. Silanes (ed.), *El Dios cristiano y la realidad social* (SET 21), Salamanca 1987, 11-33.

Id., El Moisés histórico y el Moisés de la fe, *Salm* 36, 1989, 5-21.

Id., *El Decálogo* (CB 81), Estella 1994.

Hauge, M.R., *The Descent from the Mountain. Narrative Patterns in Exodus 19-40* (JSOT SS 323), Sheffield 2001.

Johnstone, W., *Exodus* (OTG), Sheffield 1990.

Loza, J., *Las palabras de Yahvé. Estudio del decálogo*, México, D. F., 1989.

Id., *El Pentateuco: Lecciones del pasado y exigencias de la voluntad de Dios*. II: *Lecturas del Génesis y del Éxodo*, México 1999.

Nicholson, E.W., *God and His People. Covenant and Theology in the Old Testament*, Oxford 1986.

Oswald, W., *Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19-24 und deren historische Hintergrund* (OBO 159), Freiburg 1998.

Otto, E. (ed.), *Mose. Ägypten und das Alte Testament* (SBS 189), Stuttgart 2000.

Renaud, B., *La théophanie du Sinaï Ex 19-24. Exégèse et Théologie* (CRB 30), Paris 1991.

Schmid, H., *Die Gestalt des Mose. Probleme alttestamentlicher Forschung unter Berücksichtigung der Pentateuchkrise* (EdF 237), Darmstadt 1986.

Schmidt, W.H., *Exodus, Sinai und Mose. Erwägungen zu Ex 1-19 und 24* (EdF 191), Darmstadt 1983.

Seux, M.-J., *Leyes del Antiguo Oriente*, Estella 1987.

Smith, M.S., *The Pilgrimage Pattern in Exodus* (JSOT SS 239), Sheffield 1997.

Utzschneider, H., Die Renaissance der alttestamentlichen Literaturwissenschaft und das Buch Exodus, *ZAW* 106, 1994, 197-223.

Id., *Gottes langer Atem. Die Exoduserzählung (Ex 1-14) in ästhetischer und historischer Sicht* (SBS 166), Stuttgart 1996.

Van Seters, J., *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville 1994.

Vervenne, M. (ed.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction-Reception-Interpretation* (BETL 126), Leuven 1996.

Vogels, W., *Moïse aux multiples visages. De l'Exode au Deutéronome*, Montreal-Paris 1997.

# Capítulo V
# EL LIBRO DEL LEVÍTICO

## I. INTRODUCCIÓN

Situado en el corazón de la sección del Sinaí (Ex 19-Num 10), el Levítico es un libro con su propia entidad literaria. En él, la revelación divina se traslada de la montaña (Ex 19,3) a la Tienda del encuentro (Lev 1,1)[1].

Es obra de la corriente sacerdotal, interesada en la construcción del santuario (Ex 25-40*), en la inauguración del culto y en la regulación del comportamiento de Israel como asamblea cultual (Levítico), y en la organización de la comunidad (Num 1-10*). Las leyes sobre los sacrificios, los sacerdotes, la pureza ritual, las fiestas, etc., están orientadas hacia el culto de la comunidad israelita en el santuario.

En los estudios recientes ha cambiado considerablemente la valoración de los textos cultuales bíblicos. A finales del s. XIX y durante la primera parte del s. XX, la investigación históricocrítica ensalzaba el «monoteísmo ético» de los profetas clásicos como el punto álgido de la fe israelita, mostrando escaso aprecio por el culto[2]. Este modo de pensar repercutió negativamente en el estudio del Levítico.

Los trabajos antropológicos modernos han puesto de relieve el valor de los ritos y de los sacrificios para comprender el

[1] Cf. J.E. Hartley, *Leviticus* (WBC 4), Dallas 1992, 8; R.P. Knierim, The Composition of the Pentateuch, en Id., *The Task of the Old Testament Theology. Substance, Method, and Cases*, Grand Rapids 1995, 351-379 (367).

[2] Bastaría repasar las reflexiones de J. Wellhausen sobre el sistema sacrificial del sacerdotal (*Prolegomena to the History of Ancient Israel*, Gloucester 1973 [1878[1]], 52-82) para cerciorarse de ello.

funcionamiento de las sociedades primitivas. Además, algunos estudios comparados han demostrado que las leyes relativas a los sacrificios no son una invención tardía de los judíos, sino que cuentan con numerosos antecedentes en las culturas del antiguo Oriente Próximo. Ello explica el interés despertado en las últimas décadas no sólo por estas cuestiones sino también por el Levítico en general.

## 1. *Rasgos literarios*

### a) *Leyes, narraciones, parénesis y fórmulas introductorias*

Cuatro son los principales elementos literarios que integran el Levítico: leyes, narraciones, parénesis y fórmulas introductorias.

*Las leyes* ocupan la mayor parte del libro. En la primera parte (cap. 1-15), predominan los textos rituales, tanto de tipo descriptivo como prescriptivo. Sus destinatarios son los sacerdotes o los laicos (cf. Lev 10,11). En la segunda (cap. 17-26), abundan las leyes casuísticas y apodícticas.

*Las narraciones* se reducen a tres perícopas: 8-10; 16*; 24,10-23*. En realidad, sólo la primera es propiamente narrativa. Lev 16 mezcla la narración con ritos y motivos legales, más abundantes que la narración misma; «el estilo es más discursivo que en otras partes del libro»[3]. Lev 24,10-23 es un texto de tipo midrásico, un ejemplo de utilización de una narración para fines legales. La narración en cuanto tal se limita a los v. 10-14.23; su función consiste en enmarcar e interpretar las leyes de los v. 15-22. En este sentido, el Levítico tipifica un movimiento consistente en el uso de técnicas estrictamente literarias para fines no literarios[4].

*La parénesis* se centra casi exclusivamente en la segunda parte del libro, concretamente en los cap. 18-26 (también en Lev 11,44-45). Además del tono exhortatorio, característico de la parénesis, se distingue por una serie de fórmulas típicas sobre Yahvé y sobre la observancia de los mandamientos. Un buen ejemplo lo ofrece el comienzo y el final del cap. 18 (v. 2-5.24-30)[5].

[3] G.J. Wenham, *The Book of Leviticus*, Grand Rapids 1979, 228.

[4] D. Damrosch, Leviticus, en R. Alter-F. Kermode (eds.), *The Literary Guide to the Bible*, London 1987, 66-77 (67).

[5] Para más detalles, ver la introducción al Código de Santidad (Lev 17-26), en el § VI.

*Las fórmulas* más frecuentes y significativas están construidas con el verbo *dabar* («hablar») y sirven para *introducir* el discurso de Yahvé a Moisés. La fórmula básica es: «Yahvé habló así a Moisés» (*wayedabber YHWH 'el-moseh le'mor*), que se repite 27 veces a lo largo del libro: 4,1; 5,14.20; 6,1.12.17; 7,22.28; 8,1; 12,1; 14,1; 17,1; 18,1; 19,1; 20,1; 21,16; 22,1.17.26; 23,1.9.23.26.33; 24,1.13; 27,1 (ver también 1,1; 16,1; 25,1, con algunas variantes).

En la Ley de pureza ritual (cap. 11-15) –y sólo en ella– aparece cuatro veces la fórmula «Yahvé habló así a Moisés y Aarón» (*wayedabber YHWH 'el-moseh we'el-'aharon le'mor*: 11,1; 13,1; 14,33 y 15,1). En 10,8 Yahvé se dirige únicamente a Aarón. Este tipo de fórmulas no se ciñe exclusivamente al Levítico, sino que se encuentran también en otros textos sacerdotales de Éxodo y Números[6].

b) *Estructuración*

Según Noth, el Levítico es un libro heterogéneo, formado por diferentes instrucciones divinas unidas redaccionalmente por las *fórmulas introductorias* ya comentadas[7]. Douglas, por el contrario, defiende la unidad del libro. Descubre en él un tipo de *composición anular*, con dos puntos de inflexión (cap. 19 y 26), que funcionan a modo de pivotes en el conjunto de la obra. Nota, además, el paralelismo entre Lev 1-7 // 23-25; 8-10.11-15 // 21-22; 18 // 20[8]. Por su parte, Smith sostiene que el principio básico para establecer divisiones en el Levítico ha de ser la *alternancia de leyes* (L) *y narraciones* (N). En consecuencia, distingue siete apartados: Lev 1-7 (L); 8-10 (N); 11-15 (L); 16 (N); 17,1-24,9 (L); 24,10-23 (N); 25-27 (L)[9].

Atendiendo a los elementos formales y temáticos dominantes, se suelen distinguir seis secciones:

1ª) Lev 1-7: Ley de los sacrificios y ofrendas;

[6] Cf. H.-W. Jüngling, Das Buch Levitikus in der Forschung seit Karl Elligers Kommentar aus dem Jahr 1966, en H.-J. Fabry-H.-W. Jüngling (eds.), *Levitikus als Buch* (BBB 119), Berlin 1999, 1-45 (18-23); A. Ruwe, *«Heiligkeitsgesetz» und «Priesterschrift». Literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Leviticus 17,1-26,2* (FAT 26), Tübingen 1999, 369-372.

[7] Cf. M. Noth, *Das dritte Buch Mose. Leviticus* (ATD 6), Göttingen 1966, 2-7.

[8] M. Douglas, Poetic Structure in Leviticus, en D.P. Wrigth y otros (eds.), *Pomegranates and Golden Bells* (FS. J. Milgrom), Winona Lake 1995, 239-256.

[9] C.R. Smith, The Literary Structure of Leviticus, *JSOT* 70, 1996, 17-32.

2ª) Lev 8-10: Consagración sacerdotal y primeros sacrificios;
3ª) Lev 11-15: Ley de pureza ritual;
4ª) Lev 16: El día de la expiación (*yom kippur*);
5ª) Lev 17-26: Ley de Santidad;
6ª) Lev 27: Ley sobre los votos.

Las *fórmulas introductorias* aparecen en todas las secciones, estructurando a su modo el conjunto del libro[10]. Gracias a ellas, el Levítico adquiere un tono narrativo y Yahvé es el protagonista de la obra.

## 2. *Perspectiva histórico-social*

Detrás de los ritos, las leyes y narraciones del Levítico, se percibe el latido de una sociedad compleja y, en ocasiones, difícil de definir, como complejo y difícil resulta a menudo el libro mismo.

El culto está enraizado en la vida. Los textos del Levítico reflejan diferentes momentos históricos y sociales de la sociedad israelita; no tienen todos el mismo origen ni han experimentado todos el mismo proceso de formación. Milgrom alude a determinados sistemas sacrificiales del antiguo Oriente Próximo que pudieron haber influenciado el sistema sacrificial del Levítico. Las leyes rituales del Levítico cristalizaron en una época relativamente tardía, pero hunden sus raíces en una época mucho más antigua[11].

Algunos textos reflejan las prácticas cultuales preexílicas del templo salomónico. La teología de la santidad, tan característica de este libro, ya está presente en la liturgia jerosolimitana de la época de Isaías (cf. Is 6)[12]. No obstante, lo más probable es que la mayoría de los textos del Levítico hayan sido compuestos en la época exílica o postexílica, con la mirada puesta en el retorno a Jerusalén y en la restauración del templo y del culto. Seguramente sea éste también el período en que se fraguó el libro.

[10] Cf. W. Warning, *Literary Artistry in Leviticus* (BIS 35), Leiden 1999. Según H.-W. Jüngling (Das Buch Levitikus [n. 6], 18.20), el Levítico está formado por un conjunto de discursos divinos que dan al libro un perfil característico.

[11] J. Milgrom, *Leviticus 1-16* (AB 3), New York 1991.

[12] Cf. F. Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992, 358.

### 3. *Concepción teológica*

«Todo el Levítico es teología»[13]. Sobresalen algunos conceptos teológicos: pecado, expiación, sacrificio, pureza, etc. Pero, incluso en los gestos litúrgicos y en los rituales, donde faltan estos términos, late una concepción teológica. Indudablemente, el concepto clave es *santidad*. Se predica ante todo y sobre todo de Dios, pero también del espacio, del tiempo, de las acciones, de los objetos y, naturalmente, de los seres humanos.

La santidad guarda relación muy estrecha con la pureza, pero no se deben identificar. En los textos sacerdotales, el concepto de santidad no es homogéneo; se emplea principalmente en sentido cultual o ritual, pero puede tener también un sentido moral. Esta distinción es crucial para comprender en todo su alcance la teología del Levítico. En la *Ley de pureza ritual* (Lev 11-15), la raíz hebrea *qds* –con la que normalmente se denomina «lo santo»– sólo se emplea en tres pasajes: 11,44-45; 12,4 y 14,13. En los tres, «lo santo» se contrapone a «lo impuro», pero únicamente en los dos últimos tiene un sentido estrictamente ritual, mientras que en 11,44-45 la santidad se sitúa en un horizonte más amplio, que no cuenta con paralelos en Lev 11-15, sino en Lev 17-26.

En la *Ley de Santidad (Lev 17-26)*, la pureza ritual se combina con la rectitud moral. Así se muestra en una serie de leyes referentes a las relaciones sexuales (18,6-23; 20,10-14), a las consultas a adivinos y nigromantes (19,31; 20,6) y a los sacrificios a Moloc (18,21; 20,3-5), que no implican de suyo un contacto con realidades intrínsecamente impuras y, sin embargo, contaminan y hacen impuros a quienes los practican. En esta sección, la santidad no se circunscribe al santuario y al sacerdocio, sino que se amplía a todo el pueblo. Yahvé es quien santifica (20,8; 21,15.23; 22,9.16.32) y quien pide a todos los israelitas que sean santos (19,2; 20,7.26; 21,6; cf. 11,44.45).

La santidad de Israel aparece asociada con la experiencia del éxodo, como muestra Lev 22,32-33: «No profanéis mi santo nombre, para que yo sea santificado en medio de los israelitas. Yo soy Yahvé que os santifica, que os ha sacado de Egipto para ser vuestro Dios». La correspondencia formal y temática entre las fórmulas «que os santifica» y «que os ha sacado de Egipto» es tal que la salida de Egipto equivale a la santificación de Israel.

[13] J. Milgrom, *Leviticus* (n. 11), 2.

A su vez, la «santificación» se corresponde con la «separación». Se discute entre los exegetas si la raíz *qds* («santo») significa *separado* o no. Müller piensa que «el significado 'separado', que muchos han considerado fundamental (...), no es sino derivado: para proteger lo santo y para protegerse de ello se separa de lo profano» [14]. Sea lo que fuere de esta cuestión, no cabe duda que existe una correspondencia entre la «santificación» de Israel y su «separación» de entre las naciones. Particularmente elocuente a este respecto es la parénesis de Lev 20,24-26, sobre todo si se la compara con la de 11,44-45:

> «Yo soy Yahvé, vuestro Dios;
> santificaos y sed santos, porque yo soy santo.
> No os contaminéis con esos animales que se arrastran por el suelo.
> Yo soy Yahvé que os saqué de Egipto, para ser vuestro Dios;
> sed santos, porque yo soy santo» (11,44-45).

> «Yo soy Yahvé, vuestro Dios, que os he separado de entre los pueblos.
> Separad también vosotros los animales puros de los impuros,
> las aves impuras de las puras,
> y no os contaminéis con animales, con aves o reptiles
> que yo he separado como impuros.
> Sed santos para mí, porque yo, Yahvé, soy santo
> y os he separado de entre los pueblos para que seáis míos» (20,24-26).

En estos pasajes, se combinan la santidad de Israel y la salida de Egipto, por un lado, y la santidad de Israel y la separación de las naciones, por otro. La Ley de Santidad insiste en la idea de un pueblo «santo» y «separado» de las demás naciones (Egipto, Canaán, etc.). Israel ha sido «santificado» por Dios y, en consecuencia, no puede comportarse como las naciones de las que ha sido «separado»:

> «No hagáis como los egipcios, donde habéis habitado,
> ni como los cananeos, donde os llevo; no sigáis sus normas.
> Cumplid mis mandatos y guardad mis leyes,
> procediendo conforme a ellas.
> Yo soy Yahvé, vuestro Dios» (Lev 18,3-4).

Los sacerdotes se esfuerzan por llevar a la práctica un principio general de la teología sacerdotal: que Israel debe ser «santo» y no simplemente «puro», en el sentido técnico de pureza ritual. La pureza de la que se habla en la Ley de Santidad trasciende el

[14] H.-P. Müller, qds / Santo, en E. Jenni-C. Westermann (eds.), *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento* II, Madrid 1985, 741-768 (742).

marco de lo ritual, adentrándose en el moral. No bastan los ritos, se requiere además la «circuncisión del corazón»[15].

Pero la santidad no equivale sin más a separación, sino que denota «totalidad» y «perfección». La santidad exige que los individuos se ajusten íntegramente a la clase a la que pertenecen, que no se mezclen con elementos de otra especie. Requiere, además, mantener claras y distintas las categorías de la creación[16].

Estas observaciones, esenciales para entender el concepto de santidad en el Levítico, conectan con la teología presupuesta por el Sacerdotal en Gn 1: en la idea de separar lo puro / santo de lo impuro / común, late el deseo de preservar el orden y las distinciones propias de la creación del mundo. En este sentido, el tema teológico dominante en el Levítico es el del *orden* divinamente establecido; el concepto de Dios, como un Dios de orden, y el del mundo, como una creación ordenada. Un orden cósmico, como se desprende de la clasificación de los animales en puros e impuros (Lev 11), no un orden limitado a Israel[17].

Más aún, la idea de orden es central en los escritos sacerdotales[18]. En la cosmovisión de Gn 1 resaltan, precisamente, las ideas de separación, clasificación y orden. Cada criatura debe ser acorde con su especie («según su especie», por usar la fórmula varias veces repetida en Gn 1). Detrás de la concepción de santidad e impureza, propia de los escritos sacerdotales, se esconde una filosofía del universo presentada en forma arcaica; el orden cultual y el sistema social no son más que un reflejo del orden cosmológico[19].

[15] F. García López, Lo puro y lo impuro en la tradición judía, *Revista de Occidente* 222, 1999, 51-68.

[16] Cf. M. Douglas, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid 1991, 52-56.

[17] Cf. R.N. Whybray, *Introduction to the Pentateuch*, Grand Rapids 1995, 128.

[18] Cf. F.H. Gorman, Jr., *The Ideology of Ritual. Space, Time and Status in the Priestly Theology* (JSOT SS 91), Sheffield 1990.

[19] Cf. M. Douglas, Atonement in Leviticus, *Jewish Studies Quarterly* 1, 1993/94, 109-130. Según E. Firmage (Genesis 1 and the Priestly Agenda, *JSOT* 82, 1999, 97-114), Gn 1,1-2,4 tiene como autor un miembro de la Escuela de Santidad y como objetivo establecer los fundamentos del Código de santidad, declarando que el hombre es imagen de Dios y, en consecuencia, capaz de llegar a ser santo. El relato de la creación prepara el escenario para la pieza central del Código de santidad, la ley dietética de Lev 11.

Los sacrificios y las ofrendas se enmarcan también en estas coordenadas. Entre los objetivos pretendidos con los diferentes ritos del Levítico, destaca el deseo de controlar y detener los poderes que ponen en peligro el orden establecido. Los sacrificios y las ofrendas rituales tienen por función frenar las fuerzas hostiles y canalizar las fuerzas benéficas en las que de una u otra forma se hallan implicados los individuos y la sociedad. Yahvé, el autor de las palabras y ritos del Levítico, es el Dios santo y santificador. Las celebraciones cultuales y festivas se realizan en su honor; de Él dependen, en definitiva, el orden y la salvación.

En síntesis, si se mira conjuntamente al culto y a la santidad –los dos polos en torno a los cuales gira el libro–, cabría decir que el Levítico es el resultado de la puesta en práctica de algunos textos programáticos situados en la primera parte de la sección del Sinaí: Ex 19,4-5 (Israel será «un reino de sacerdotes y una nación santa») y Ex 28,41; 29; 40,12-15 (encargo a Moisés de investir sacerdotes e instaurar un culto). En esta perspectiva, Ex 19-40 prepara para el Levítico, corazón de la sección del Sinaí.

## II. LEY DE LOS SACRIFICIOS Y OFRENDAS (1-7)

### 1. *Principios básicos y estructuración*

En el Levítico, no existe una definición o una teoría sobre los sacrificios; más bien, se presupone una práctica, a veces de varios siglos, que se trata de regular. Además de esta sección, consagrada a los sacrificios y ofrendas (cap. 1-7), hay una serie de pasajes, dispersos a lo largo del libro, directa o indirectamente relacionados con los sacrificios.

Desde hace tiempo, han surgido diferentes explicaciones sobre la función de los sacrificios. Mientras unos subrayan la idea de donación, otros optan por los conceptos de comunión o de sustitución, como elementos clave[20]. En realidad, no existe una interpretación plenamente satisfactoria, quizá porque no es fácil captar y definir la esencia de los sacrificios. En líneas generales,

[20] Cf. L.L. Grabbe, *Leviticus* (OTG), Sheffield 1993, 44-46. Sobre los sacrificios del Antiguo Testamento, ver la excelente monografía de I. Cardellini, *I sacrifici dell'antica alleanza. Tiplogie, Rituali, Celebrazioni*, Cinisello Balsamo 2001.

el sacrificio es un acto ritual realizado para dar gracias a Dios, reconocer sus dones, expiar los pecados, restablecer la comunión con Dios y con los seres humanos. Indudablemente, las ideas de expiación, purificación y santificación forman parte de la esencia misma de los sacrificios. Su objetivo último consiste en mantener o restaurar el orden divinamente establecido.

Pero los ritos carecen de poder mágico. Aunque se realicen conforme a todas las prescripciones establecidas, no surten mecánicamente los efectos deseados. Para que se perdonen los pecados y se restablezca el orden divino, se requiere la confesión del pecado y la contrición (cf. Lev 5,5-6). La sangre de los sacrificios se asocia generalmente con la purificación y santificación. Pero la sangre no es expiatoria por sí misma, sino en cuanto portadora de vida y como don de Dios (cf. Lev 17,11). Él es quien purifica y santifica.

*Lev 1-7* comprende una serie de rituales e instrucciones sobre diferentes sacrificios y ofrendas. La lengua hebrea emplea varias palabras y expresiones para referirse a los sacrificios y ofrendas rituales. *Qorban* es un término genérico; indica, indistintamente, las oblaciones cruentas (de animales) e incruentas (de vegetales). En Lev 1-7, se mencionan cuatro clases de sacrificios de animales: holocaustos, sacrificios de comunión, de purificación y de reparación. A ellos se añaden las ofrendas vegetales. De todas estas oblaciones se habla ya en los cap. 1-5; los cap. 6-7 vuelven a referirse a ellas con algunas variantes. Estas repeticiones han llevado a muchos exegetas a distinguir dos partes: un ritual básico, más antiguo (cap. 1-5), y unas instrucciones complementarias, más recientes (cap. 6-7).

En líneas generales, las leyes e instrucciones de los cap. 1-5 se dirigen a los israelitas en general (cf. 1,2 y 4,2) y las de los cap. 6-7 se destinan a los sacerdotes (cf. 6,9.24ss). Pero este criterio no se puede urgir demasiado, ya que en Lev 5 hay varias prescripciones específicas para los sacerdotes y en Lev 6-7 no faltan las instrucciones dirigidas a los laicos. Los cap. 1-3 giran en torno a la víctima del sacrificio; los cap. 4-5, en torno al pecado, a la culpa y al rango del oferente.

## 2. *Holocaustos, ofrendas vegetales y sacrificios de comunión (1-3)*

Esta sección ha sido compuesta a modo de tríptico: tres tipos de oblaciones, cada una con tres variantes. Más aún, las

ofrendas cocinadas (2,4-10), situadas exactamente en el punto central, se subdividen en tres clases, de donde resulta el siguiente esquema:

| *1 Holocausto* | *2 Ofrenda vegetal* | *3 Sacrificios de comunión* |
|---|---|---|
| ganado mayor (v. 3-9) | crudas (v. 1-3) | ganado vacuno (v. 1-5) |
| ganado menor (v. 10-13) | cocinadas (v. 4-10):<br>cocidas<br>fritas<br>asadas | corderos (v. 7-11) |
| aves (v. 14-17) | primicias (v. 14-16) | cabritos (v. 12-17) |

Evidentemente, no parece una estructura casual. La sección ha sido compuesta siguiendo un plan preestablecido y con un objetivo determinado. Tratándose de leyes rituales y de instrucciones (muchos autores califican esta colección de *Manual*), cabe pensar que en el diseño de la sección han pesado motivos didácticos, con vistas a la memorización[21]. Damrosch habla de «estructura lírica», con presentación dramática. Más que describir simplemente los detalles necesarios, el texto escenifica el acontecimiento, representa un pequeño drama ritual en el que se opera una interacción entre el oferente, el sacerdote y Dios[22].

La sección se cierra con la fórmula: «Es ley perpetua para todas vuestras generaciones» (*huqat 'olam ledorotekem*) (3,17). Esta fórmula, con variantes, se repite en 7,36; 10,9; 16,29.31.34; 17,7; 23,14.21.31.41; 24,3, tendiendo un lazo entre diferentes secciones.

a) *Holocausto (1,2-17)*

El holocausto encabeza la colección, tal vez por ser la oblación más común (en los días ordinarios, se realizaba dos veces, y, en los festivos, con más frecuencia) y probablemente la más antigua (cf. Gn 8,20; Ex 20,24). Es más, al principio quizá fuera el único sacrificio público.

Característico del holocausto (*'olah*) es que la víctima se quemaba completamente. A tenor de las víctimas (ganado mayor, ganado menor o aves), los holocaustos se dividen en tres

[21] Cf. A.F. Rainey, The Order of Sacrifices in Old Testament Ritual Texts, *Bib* 51, 1970, 485-498 (487).

[22] D. Damrosch, Leviticus (n. 4), 67-68.

grupos, que estructuran el cap. 1 en tres partes, fácilmente identificables por las fórmulas introductorias (v. 3.10.14) y conclusivas (v. 9.13.17).

La función principal del holocausto era la expiatoria (ver 1,4; cf. 9,7; 14,20; 16,24). Así lo ponen de manifiesto las fórmulas de conclusión: «oblación de aroma que aplaca a Yahvé» (v. 9.13.17; cf. Gn 8,21).

b) *Ofrenda vegetal (2,1-16)*

Era la oblación más popular, seguramente por ser la menos costosa. Su puesto actual en la colección puede deberse a que solía acompañar al holocausto y al sacrificio de comunión (podía ofrecerse también independientemente de ambos). Además, al igual que los holocaustos y los sacrificios de comunión, era «una oblación de aroma que aplaca a Yahvé» (2,2.9).

En el Levítico, el término técnico para referirse a las ofrendas vegetales es *minhah*, pero en otros textos del Antiguo Testamento este término tiene un sentido más amplio, pudiendo indicar no sólo la oblación vegetal sino también la animal, como en el caso de Caín y Abel (Gn 4). Básicamente, *minhah* significa «don» o «regalo». Las ofrendas vegetales eran dones a Yahvé. En realidad, sólo se quemaba una pequeña parte de la ofrenda en obsequio a Dios (v. 2.9.16). La parte restante, considerada «porción sacrosanta», era para los sacerdotes; únicamente ellos la podían consumir (v. 3.10)[23].

Desde el punto de vista formal y temático, en Lev 2 hay que distinguir tres unidades (v. 1-3. 4-10. 14-16) correspondientes a tres tipos de ofrendas vegetales (crudas, cocinadas y primicias). Las ofrendas cocinadas, a su vez, eran de tres tipos: cocidas, fritas y asadas (v. 4. 5-6. 7-10). A juzgar por los cambios sintáctico-estilísticos –paso a la segunda persona del plural y diferente formulación–, los v. 11-13 probablemente hayan sido añadidos.

c) *Sacrificio de comunión (3)*

Uno de los problemas más debatidos sobre estos sacrificios (*zebah selamim*, en hebreo) es el del significado del término *se-*

[23] Cf. A. Marx, *Offrandes végétales dans l'Ancien Testament. Du tribut d'hommage au repas eschatologique* (SVT 57), Leiden 1994.

*lamim*. Algunos autores lo relacionan con *salom* («paz») y traducen la expresión por «sacrificios *pacíficos*». Otros, en cambio, lo conectan con el acádico *salim* («alianza») y hablan de «sacrificios de alianza». No falta quien lo hace derivar de *salem*, interpretándolo como «sacrificio de bienestar». Dado que su función principal consistía en procurar la comunión, la mayoría los califica de «sacrificios de comunión».

Estos sacrificios se concluían con un banquete –es la nota distintiva más importante– en el que el oferente consumía gran parte de la víctima. Sólo la grasa y las entrañas, consideradas como las partes mejores, se quemaban en oblación a Yahvé. El hecho de que la divinidad y los oferentes compartieran la misma víctima daba a estos sacrificios un aspecto solidario, resaltando así la idea de comunión entre Dios y los hombres.

El texto se estructura en tres partes, correspondientes a los tres tipos de víctimas inmoladas: ganado vacuno (v. 1-5), corderos (v. 7-11) y cabritos (v. 12-17); podían ser macho o hembra (v. 1.6), a diferencia de los holocaustos. Cada una de las partes está formulada de acuerdo con un esquema prácticamente idéntico, en el que cabe destacar las fórmulas introductorias y conclusivas.

## 3. *Sacrificios de purificación y reparación (4-5)*

Estos sacrificios tienen muchos rasgos en común, especialmente su carácter expiatorio, razón por la que se agrupan bajo un mismo epígrafe.

### a) *Sacrificios de purificación (4,1-5,13)*

El término hebreo para referirse a estos sacrificios es *hatta't*. Este término se suele traducir por «pecado», razón por la cual varios autores califican estos sacrificios de «sacrificios por el pecado». Pero esta denominación no es satisfactoria, porque otros sacrificios (como los holocaustos o los sacrificios de comunión) también expían por el pecado. Por otro lado, se pueden ofrecer sacrificios de purificación sin que haya pecado (cf. Lev 12,6).

Lo más característico de estos sacrificios son los ritos de sangre. La sangre tiene valor purificador y protector. Aquí se tra-

ta de purificar las impurezas ocasionadas por los pecados. Éstos no se deben a mala conciencia ni a mala voluntad, sino a transgresiones «por inadvertencia» (4,2). Si el pecado mancha la tierra, con mayor razón manchará el santuario. De ahí los ritos de purificación por la sangre. El tipo de impureza depende de la clase de pecado y del rango de las personas que incurren en él. La ley contempla los siguientes casos:

1. sacerdotes ungidos: 4,3-12
2. comunidad israelita: 4,13-21
3. jefes: 4,22-26
4. personas del pueblo: 4,27-31.32-35
5. casos especiales: 5,1-6
6. pobres: 5,7-10
7. muy pobres: 5,11-13

Todos los casos se rematan con la fórmula: «el sacerdote expía por él (ellos) y queda(n) perdonado(s)» (4,21.26.31.35; 5,6.10.13). Se exceptúa, lógicamente, el primer caso, ya que los sacerdotes no pueden pronunciar su propio perdón. El cuarto caso tiene dos variantes, según la víctima inmolada, y por eso se repite dos veces la mencionada fórmula.

b) *Sacrificios de reparación (5,14-26)*

El término empleado para denominar estos sacrificios es *'asam*, que puede traducirse por «cometer una ofensa» o por «hacerse culpable». En cualquiera de los casos, se supone la existencia de una transgresión que se ha de expiar, como en los sacrificios de purificación.

Los sacrificios de reparación se diferencian de los de purificación por las víctimas inmoladas y por el tipo de ofensas. Estas últimas afectan a la propiedad de Dios o propiedad sagrada (v. 15) y a la del prójimo (v. 21). En el segundo caso, se añade el delito de perjurio, al poner a Dios por testigo. El distintivo de estos sacrificios consiste en que los delitos llevan aparejada la obligación de restituir con multa o recargo (5,16.24).

Al tratarse de sacrificios de expiación (cf. 5,16.18.26), como los anteriores, se supone que el ritual –del que nada se dice expresamente– era el mismo. Esta conjetura se confirma por lo señalado en 7,1-10, donde se describe el ritual de reparación, llenando así la laguna de 5,14-26.

### 4. *Leyes e instrucciones complementarias (6-7)*

En Lev 6-7 se pueden distinguir ocho unidades, fáciles de identificar por las fórmulas de introducción:

«Yahvé habló a Moisés» (6,12; 7,22.28)
«Ésta es la ley de...» (*zo't torat*...: 6,7; 7,1.11)
«Yahvé habló a Moisés... Ésta es la ley de...» (6,1-2. 17-18).

Mientras que la primera fórmula se encuentra en los cap. 1-5, la segunda aparece aquí por primera vez. El término *torá* se puede traducir aquí por «ley», «instrucción» o «ritual». Esencialmente, las *torot* son leyes o instrucciones de Yahvé a Aarón y sus hijos (los sacerdotes), sobre cuestiones relacionadas con el culto, para que ellos las enseñen a los laicos.

De las ocho unidades, las seis primeras corresponden a diferentes sacrificios y ofrendas: a las cinco ya reseñadas a propósito de los cap. 1-5, se añade el «sacrificio de consagración» (6,12-16). Una novedad respecto de los cap. 1-5 consiste en el cambio de orden. En los cap. 6-7, el orden seguido puede deberse a la frecuencia: el holocausto, la ofrenda vegetal y la ofrenda de consagración eran diarios; en cambio, el sacrificio de purificación sólo se ofrecía en algunas fiestas, el de reparación, con ocasión de ciertos pecados, y el de comunión era opcional.

La ofrenda de consagración (6,12-16) no se menciona en Lev 1-5, pero sí en Ex 29 y Lev 8-9. Era una ofrenda vegetal, del mismo tenor que la de Lev 2. Algunos exegetas piensan que Lev 6,12-16 forma con Lev 2 una sola unidad sobre las ofrendas vegetales; interpretan la referencia al «día de la consagración» (v. 13) como una interpolación errónea, puesto que era una ofrenda diaria y no sólo del «día de la consagración». Pero, no cabe duda que los autores de los textos han querido distinguir la ofrenda de consagración de las ofrendas vegetales; por eso, la encabezan con su propia fórmula de introducción y la mencionan en la lista conclusiva de 7,37-38. Con esta mención, se tendía un puente entre la sección legal de los cap. 1-7 y la sección narrativa de los cap. 8-9 (ver también Ex 29).

## III. CONSAGRACIÓN SACERDOTAL. PRIMEROS SACRIFICIOS Y OFRENDAS (8-10)

Más que una realidad histórica, la narración de los cap. 8-10 refleja una ficción literaria. La ordenación sacerdotal y los prime-

ros sacrificios realizados por los recién ordenados no corresponden, como afirma el texto, a la época de Moisés y de Aarón. Antes bien, son una proyección del sacerdocio y del culto, propios de una época tardía, a la etapa fundacional del Sinaí. Con estos textos, se pretende mostrar que el sacerdocio y el culto aaronita remontan a la montaña santa y gozan del respaldo de Yahvé y de Moisés.

Aunque el protagonismo recae sobre Aarón y su hijos, los personajes principales son Yahvé y Moisés: «Yahvé habló a Moisés: Toma a Aarón y a sus hijos». «Moisés cumplió el mandato de Yahvé» (cf. 8,1-4). El radio de esta introducción llega hasta 10,7. En Lev 10,8, Yahvé habla directamente a Aarón.

La estructura de los cap. 8-10 sigue básicamente el esquema «mandato-ejecución». En Lev 8, se trata de un mandato de Yahvé a Moisés (v. 1-3) y de su cumplimiento por parte de éste (v. 4ss). En Lev 9, es Moisés quien manda a Aarón y a la congregación de Israel, que cumplen lo mandado. El cap. 10 contrasta con los anteriores en el sentido de que Nadab y Abiú hicieron «lo que Yahvé no les había mandado» (10,1). El fuego, signo de la aprobación divina (Lev 9,24; cf. Jue 13,15ss; 1 Re 8,38ss; 2 Cr 7,1ss), se convierte en signo de desaprobación de Dios y de castigo (Lev 10,2). La muerte repentina de Nadab y Abiú, por desviarse en el ejercicio de sus funciones sacerdotales de las leyes prescritas por Yahvé y hacer lo que no se les había mandado, pone en evidencia la santidad exigida a los ministros de Dios. El servicio cultual a Yahvé requiere ajustarse en todo a lo mandado por Él. La manifestación de la gloria de Yahvé ante todo el pueblo, como culmen de la primera celebración sagrada después de la ordenación (9,23), muestra asimismo que el sacrificio ha agradado al Señor.

Lev 8-9 posee los rasgos propios de un *rito de paso*. Este tipo de ritos sigue un esquema propio con tres puntos:

1º) un rito de separación: la consagración de Aarón y de su hijos implica un paso del estado común al sagrado;

2º) un rito de transición o período fronterizo entre el estado que se va a dejar y el que se va a adquirir: los aaronitas permanecieron una semana segregados en la tienda del encuentro;

3º) un rito de incorporación: los sacrificios realizados por Aarón y sus hijos el día octavo[24].

[24] Cf. A. Van Gennep, *The Rites of Passage*, London 1960.

Del episodio de Nadab y Abiú se toma pie para inculcar, con nuevas exigencias (Lev 10,4ss), la santidad sacerdotal. En 10,10-11 se prescribe la tarea fundamental de los sacerdotes: distinguir «lo santo de lo común, lo puro de lo impuro» y enseñarlo a los israelitas. El profeta Ezequiel censura a los sacerdotes de su tiempo por descuidar este deber (Ez 22,26). Con esta prescripción se anticipa y da paso a la sección que sigue.

## IV. LEY DE PUREZA RITUAL (11-15)

### 1. *Componentes formales y temáticos*

Lev 11-15 expone varios tipos de impureza y señala el camino para su purificación. No se trata propiamente de problemas higiénicos o morales, sino de cuestiones rituales. Los que incurran en cualquier tipo de impureza no pueden participar en el culto. Puesto que el culto jugaba un papel determinante en la religión y en la sociedad israelita, estas prescripciones eran muy importantes.

Detrás de las leyes de pureza ritual se esconden los principios teológicos ya comentados sobre la santidad (§ I, 3). Distinguir lo puro de lo impuro y lo santo de lo común (cf. Lev 10,10) significa separar y ordenar. El verbo «distinguir» (*bdl*) se emplea en Gn 1 para describir la creación del mundo. En las leyes de pureza ritual está en juego la preservación del orden o la distinción de las cosas, tal como fueron creadas por Dios. Una idea directamente relacionada con los conceptos de totalidad y perfección.

Como la misión de distinguir lo puro de lo impuro corresponde a los sacerdotes, se comprende su importancia en estos capítulos. Los sacerdotes no crean las distinciones; su función consiste en discernir los límites impuestos por Dios y enseñarlo a los israelitas. Los ritos de purificación, presididos por los sacerdotes, tienen por objetivo restablecer el orden querido por Dios.

Sobre este telón de fondo se han construido las seis unidades que integran la sección:

1ª. Animales puros e impuros: 11,1-47.

2ª. Impureza y purificación de la parturienta: 12,1-8.

3ª. «Enfermedades de la piel», en personas y vestidos: 13,1-59.

4ª. Rituales de purificación tras la curación de la piel: 14,1-32.

5ª. Contaminación y purificación de las casas: 14,33-57.

6ª. Impureza por secreciones corporales y su purificación: 15,1-33.

Cada una de estas unidades posee su propia introducción y conclusión. Las conclusiones (11,46-47; 12,7; 13,59; 14,32; 14,54-57; 15,32-33) comienzan siempre con la fórmula: «Ésta es la ley de...» (*zo't torat...*), que suele remitir al contenido de la unidad. Lev 14,54-57 no sólo remite a la 5ª unidad sino también a la 3ª y a la 4ª. En realidad, los cap. 13-14 abordan el mismo problema de las «enfermedades de la piel» (*sara'at*), desde tres ángulos diferentes: primero, el de las personas, y luego, por extensión, el de los vestidos y el de los edificios; en cada caso, con su respectivo ritual de purificación.

Entre la primera unidad y las cinco restantes existen algunas diferencias significativas: en aquélla, la fuente de impureza son los animales; en éstas, el hombre. Los animales son inherentemente impuros; las impurezas humanas, en cambio, son temporales y por eso van acompañadas de los respectivos rituales de purificación.

En cuanto al orden de las prescripciones: primero, se exponen los casos relativos a los animales (cap. 11), y luego, los referentes a los seres humanos (cap. 12-15). Rabbi Simlai lo explica así: dado que el hombre fue creado después de los animales (Gn 1,20-29), la *torá* de las personas sigue a la de los animales (*Mid. Lev. Rab.*, 14:1).

## 2. *Animales puros e impuros (11)*

Comer era un aspecto central del sistema de pureza. Algunos animales se podían comer sin incurrir en impureza; otros, no.

Lev 11 consta de dos partes, enmarcadas por una introducción (v. 1-2a) y una conclusión (v. 46-47): en la primera (v. 2b-23) se clasifican los animales puros e impuros –comestibles o no– en tres categorías: terrestres (v. 2b-8), acuáticos (v. 9-12) y volátiles (aves: v. 13-19 e insectos alados: v. 20-23); en la segunda (v. 24-45), se trata de animales que contaminan. La primera parte se cono-

ce también como *ley dietética*, de la que se conserva otra versión muy parecida en Dt 14,3-21.

La clasificación de los animales en tres categorías, según el espacio en que se mueven (tierra, agua, aire), evoca el orden establecido por Dios en la creación (Gn 1). Late aquí el deseo de preservar el orden y las distinciones propias de la creación. La concepción del mundo como creación ordenada es fundamental en la antropología social[25]. Detrás de esta concepción de los escritos sacerdotales se esconde una filosofía del universo presentada en forma arcaica. El orden cultual y el sistema social son un reflejo del orden cosmológico.

A pesar de su gran importancia, la idea del orden por sí sola no explica satisfactoriamente todas las distinciones de Lev 11,2-23. De ahí las numerosas discusiones de los exegetas en torno a esta cuestión. Firmage cuestiona la opinión de Douglas, según la cual la impureza de los animales no comestibles se debe a ciertas anomalías. Las leyes dietéticas difieren de las otras leyes del sistema sacerdotal de pureza (Lev 12-15; Num 19; etc.). En éste, pureza e impureza sólo tienen sentido en relación con el santuario[26]. Enlazando con este autor, Houston sostiene que la clasificación sistemática de animales en puros e impuros se desarrolló en los santuarios, como medida para asegurar la pureza de los fieles; dicha clasificación se basaba en los animales que eran aptos para el sacrificio[27].

Seguramente las raíces más profundas de la distinción haya que buscarlas en las costumbres propias de una economía en la que el pastoreo jugaba un papel decisivo. Tales costumbres precedieron naturalmente al sistema sacerdotal de pureza. Es más, eran comunes a otros pueblos del antiguo Oriente Próximo, cuya dieta ordinaria consistía en unos cuantos animales domésticos. Eran las mismas especies de animales que ofrecían a sus dioses. El ganado doméstico debió considerarse puro por el simple hecho de que, desde tiempo inmemorial, la gente lo comía y lo ofrecía a sus dioses. Los primeros criterios y también los más importantes para la distinción de animales puros e impuros derivaban de las especies domésticas.

[25] Cf. M. Douglas, *Pureza y peligro* (n. 16), un ensayo pionero en este campo.

[26] E. Firmage, The Biblical Dietary Laws and the Concept of Holiness, en J.A. Emerton (ed.), *Studies in the Pentateuch* (SVT 41), Leiden 1990, 177-208.

[27] W. Houston, *Purity and Monotheism. Clean and Unclean Animals in Biblical Law* (JSOT SS 140), Sheffield 1993.

Aunque la dieta incluía normalmente los animales que se ofrecían a los dioses, la gente comía además otros animales. El problema para los sacerdotes era distinguir qué otros animales eran comestibles. Los sacerdotes resolvieron este problema estableciendo una analogía entre la dieta de la gente y la de Dios; es decir, permitieron comer aquellos animales que morfológicamente se asemejaban al modelo de los sacrificios. Por principio, lo que se tenía por bueno para la mesa de Yahvé (animales domésticos y aves comunes en la dieta judía) se tomó como criterio básico para determinar los animales puros o comestibles. A partir de este principio fundamental, los sacerdotes desarrollaron un sistema de clasificación más completo. También más complejo, si bien, como norma general, optaron por criterios sencillos (cf. Lev 11,3), fáciles de comprender por los fieles laicos.

Aún no se ha logrado una interpretación plenamente satisfactoria en todos los aspectos concernientes a la distinción de animales puros e impuros. No obstante, si se suman los dos criterios señalados –el de la clasificación en tres categorías, siguiendo el orden de la creación, y el derivado de las costumbres dietéticas y sacrificiales– se tienen ya las claves de la ley dietética. Queda por ver cómo se integra dentro del conjunto del sistema de pureza sacerdotal y cuáles son los rasgos comunes y los propios de esta ley respecto de las otras leyes de pureza. Pero, antes de abordar estas cuestiones, es necesario analizar otros datos del sistema global.

### 3. *Personas puras e impuras (12-15)*

Las leyes sobre las personas puras e impuras comienzan con el parto (Lev 12). Los cap. 13-14 abordan el problema de las «afecciones de la piel» desde tres ángulos diferentes: primero, el de los seres humanos, y luego, por extensión, el de los vestidos y los edificios. La tarea de los sacerdotes consiste, ante todo, en identificar las afecciones por los síntomas externos; a continuación, viene la declaración de impureza y la aplicación del ritual apropiado para su purificación. Las secreciones sexuales (Lev 15), debidas a causas naturales (polución y menstruación: v. 16-18.19-24) o a enfermedad (blenorragias y hemorragias: v. 2-15.25-31), hacen impuros a cuantos las sufren y, en consecuencia, indignos para el culto. En todas estas leyes, el punto de mira es el ritual, no el higiénico o el medicinal; curar no era oficio de sacerdotes.

Denominador común de los diferentes casos expuestos en Lev 12-15 es la vida frente a la muerte. La impureza de la mujer que da a luz no deriva del parto mismo, sino de la pérdida de sangre. Asimismo, en las secreciones sexuales femeninas, pasa a primer plano la sangre y, en las masculinas, el semen. Sangre y semen son fuerzas vitales, directamente asociadas con la vida. Su pérdida se relaciona con la muerte. En las «afecciones de la piel», late el mismo problema. Las leyes correspondientes no se centran tanto en la enfermedad cuanto en los síntomas externos, esto es, en las apariencias. De no ser así, difícilmente se entendería el caso de los edificios; éstos no padecen enfermedad, aunque sus apariencias puedan llevar a asociarlos con la enfermedad. Las afecciones cutáneas sugieren descomposición y muerte (Miriam es un buen ejemplo: Num 12,10-12). La esencia de la impureza, en todos estos casos, es la muerte. Por consiguiente, los cadáveres, tanto si son de animales como si son de seres humanos, manchan y hacen impuros a cuantos directa o indirectamente tienen contacto con ellos (Lev 11,24-43; Num 19,10-22).

a) *Impureza y purificación de la parturienta (12)*

La pérdida de sangre implica pérdida de integridad y de normalidad, incurriendo así en impureza, en el sentido ya comentado.

Otros pueblos y culturas comparten también la idea de que la parturienta necesita ser purificada. Algunos relacionan esta concepción con el misterio de la vida y con los peligros que la amenazan en tan singular trance.

Resulta difícil explicar a qué se debe la diferencia temporal marcada por la ley para niños y niñas. Mientras que algunos exegetas la achacan a la posición social de la mujer, otros creen que se debe a creencias ancestrales o a ideas derivadas de la medicina.

b) *Afecciones cutáneas e infecciones de ropas y casas (13-14)*

Con el término *sara'at* se denominan diversas enfermedades cutáneas en los seres humanos y diferentes infecciones de las ropas y casas. Tradicionalmente este término se ha traducido por «lepra», pero el hecho de que se aplique a objetos muestra que no se trata de lo que normalmente se entiende hoy día por la lepra.

Las infecciones de las ropas y de las casas se equiparan, por extensión, con las infecciones cutáneas de las personas, aplicándoseles incluso un ritual de purificación parecido (comparar 14,1-9 con 14,49-53).

Las prescripciones de los cap. 13-14 se dirigen exclusivamente a Moisés y a Aarón (13,1; 14,1.33). Lo primero que han de hacer los sacerdotes es identificar las infecciones, según los síntomas; sigue la declaración de impureza y la aplicación del ritual apropiado para la purificación. Sorprende constatar que el ritual de las dos aves (14,1-9.49-53) es semejante al de los machos cabríos del día de la expiación (cf. Lev 16).

Aunque los casos considerados en los cap. 13-14 son muy variados, todos tienen un elemento en común: tanto las afecciones de las personas como las infecciones de ropas y casas lesionan la integridad y la perfección, esto es, la santidad.

c) *Secreciones corporales (15)*

Las secreciones sexuales, debidas a causas naturales (polución y menstruación: v. 16-18.19-24) o a enfermedad (blenorragia y hemorragias: v. 2b-15.25-31), hacen impuros y, en consecuencia, indignos para el culto a cuantos las sufren. Objetivo de estas prescripciones es apartar a los israelitas de la impureza para que no profanen el santuario y no sean castigados (v. 31).

Cuatro unidades, enmarcadas por una introducción (v. 1-2a) y una conclusión(v. 32-33), conforman el cap. 15:

A. Secreciones masculinas, de larga duración (v. 2b-15);
B. Secreciones masculinas, de corta duración (v. 16-18);
B'. Secreciones femeninas, de corta duración (v. 19-24);
A'. Secreciones femeninas, de larga duración (v. 25-30).

Dado que el quiasmo en hebreo sirve para enfatizar la unidad del texto, es probable que con la estructura quiásmica de las cuatro unidades anteriores se intente subrayar la unidad del género humano, creado a imagen de Dios, hombre y mujer (Gn 1,27). La unidad e interdependencia de los sexos tiene su expresión más profunda en las relaciones sexuales señaladas en el centro de la unidad (v. 18)[28].

[28] Cf. G.J. Wenham, *The Book of Leviticus* (n. 3), 217.

## V. DÍA DE LA EXPIACIÓN (16)

El cap. 16 ocupa una posición central en el Levítico, acorde con la importancia del *yom kippur* o «día de la expiación»[29]. Una vez al año, el día diez del séptimo mes, se celebraba el día de la expiación, una de las mayores fiestas de la comunidad israelita (cf. Lev 16,29.34; 23,27.32).

El objetivo de esta celebración era la purificación del santuario y de los pecados e impurezas de Israel mediante actos cultuales (cf. Lev 16,16-19). El comienzo del cap. 16 (v. 1-2) enlaza directamente con los sucesos narrados en el cap. 10: la muerte de Nadab y Abiú, por acercarse indebidamente a Dios, sirve para recordar la santidad del santuario. Los sacerdotes que se acerquen a él indignamente pueden morir.

La forma actual de Lev 16 combina el *rito de entrada*, el *rito de purificación* y el *rito de eliminación*. El movimiento de uno a otro contribuye a la unidad literaria y teológica del capítulo[30]. El punto central de la celebración –el más peculiar– se encuentra en el rito de los dos machos cabríos, uno para Yahvé y el otro para Azazel (figura enigmática, tal vez demoníaca). El macho destinado a Yahvé era sacrificado como víctima expiatoria (cf. v. 15-19). El macho correspondiente a Azazel no era degollado. Aarón imponía las manos sobre su cabeza y confesaba los pecados de los israelitas, que simbólicamente recaían sobre el animal. Luego, lo enviaba al desierto, adonde llevaba consigo los pecados de los israelitas (cf. v. 20-22); allí no podían dañar a la comunidad. Lo realmente decisivo, para liberarse de los pecados, era la confesión individual y comunitaria de los mismos.

La fiesta del *yom kippur* ha pasado por diferentes estadios. Ez 45,18-20 habla de dos días para la purificación del templo, el segundo de los cuales presenta numerosas correspondencias con el día de la expiación de Lev 16. Es posible que, en un principio, los sacerdotes sólo realizaran ritos de purificación del santuario

[29] Sobre Lev 16, ver la excelente monografía de G. Deiana, *Il giorno dell'espiazione. Il* kippur *nella tradizione biblica* (SRivBiblt 30), Bologna 1995; T. Seidl, Levitikus 16-«Schlussstein» des priesterlichen Systems der Sündenvergebung, en H.-J. Fabry-H.-W. Jüngling (eds.), *Levitikus als Buch* (BBB 119), Berlin 1999, 219-248.

[30] Cf. A.M. Rodríguez, Leviticus 16: Its Literary Structure, *Andrews University Seminary Studies* 34, 1996, 269-286.

y que, más tarde, pasara a ser un día de purificación de todos los israelitas. La Misná califica esta fiesta de «el día», dando a entender que era la fiesta religiosa más importante del año.

Los v. 29-34, una especie de sumario al estilo de las conclusiones de los cap. 11-15, conectan con la sección siguiente, especialmente con el caso de los forasteros (cf. 17,8) y con el calendario festivo (cap. 23).

## VI. LEY DE SANTIDAD (17-26)

### 1. *Estado de la cuestión*

La identificación de Lev 17-26 como una obra originalmente independiente y su denominación como «Ley de Santidad» se deben a Klostermann. Dos datos, uno externo y otro interno, avalan esta opinión: primero, la repetición frecuente de la fórmula «Yo soy Yahvé (vuestro Dios)» y las numerosas referencias a la santidad (ver el próximo apartado) muestran la singularidad de estos capítulos dentro del libro. Segundo, la estructura general de Lev 17-26 es análoga a la del Código deuteronómico: ambos comienzan con leyes sobre los sacrificios (Lev 17 y Dt 12) y concluyen con una lista de bendiciones y maldiciones (Lev 26 y Dt 28)[31].

No obstante, esta opinión presenta algunos problemas. Ante todo, las fórmulas características sobre la santidad: dentro de la Ley de Santidad, sólo se encuentran en los cap. 19-22 y, fuera de ella, aparecen también en Lev 11,44-45. Además, la pertenencia de Lev 17 a la Ley de Santidad es muy discutible, ya que este capítulo tiene tantos o más puntos de contacto con los capítulos precedentes que con los siguientes. Por otro lado, a diferencia del Código deuteronómico, Lev 17-26 carece de título.

Estas y otras diferencias han hecho pensar a varios autores que la Ley de Santidad nunca fue autónoma, sino que siempre formó parte de una obra más vasta[32]. Algunos le reconocen una

[31] A. Klostermann, Ezechiel und das Heiligkeitsgesetz, *ZLTh* 38, 1877, 401-445 = Id., *Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte*, Leipzig 1893, 368-418.

[32] Cf. K. Elliger, *Leviticus* (HAT 4), Tübingen 1966, 14-20; V. Wagner, Zur Existenz des sogenannten «Heiligkeitsgesetz», *ZAW* 86, 1974, 307-316; F. Crüsemann, *Die Tora* (n. 12), 323-329.

entidad literaria relativamente independiente del resto del Levítico y de los escritos sacerdotales[33]. Según Knohl, la Obra sacerdotal (P) y la Ley de Santidad pertenecen a dos escuelas diferentes[34].

## 2. *Componentes y estructuración*

Desde el punto de vista temático, la Ley de Santidad abarca diferentes campos: sacrificios (17,3-15; 22,17-30), relaciones sexuales (18,7-23; 20,9-21), prescripciones sobre los sacerdotes (21-22*), festividades (23*), año sabático y jubilar (25*), bendiciones y maldiciones (26) y otras leyes sobre todo de carácter ético (19-20*).

Desde el punto de vista formal, la Ley de Santidad se compone principalmente de *leyes y parénesis*, amén de las *fórmulas introductorias* y de la breve *narración de 24,10-23**. A diferencia de las prescripciones rituales de la primera parte del libro, muchas de las *leyes* de los cap. 17-26 son de tipo apodíctico o casuístico. Lev 18 y 20, por ejemplo, son claro exponente de uno y otro tipo.

Los *elementos parenéticos* se encuentran esparcidos por toda la sección; suelen estar formulados en segunda persona del plural, en claro contraste con las leyes (comparar, a modo de ejemplo, la parénesis de 18,2b-5.24-30 con las leyes de 18,6-23). Los motivos dominantes son:

1°) las referencias a Yahvé, en las fórmulas de autopresentación («Yo soy Yahvé [vuestro Dios]»: Lev 18,5.6.21.30, etc.) y en las alusiones a la santidad (19,2; 20,7.8.24; 21,6.15; etc.);

[33] Cf. E. Zenger, Die Bücher der Tora / des Pentateuch, en Id. (ed.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1995, 34-123 (103). En opinión de E. Otto (Del Libro de la Alianza a la Ley de Santidad. La reformulación del derecho israelita y la formación del Pentateuco, *EstBíbl* 52, 1994, 195-217 [207]), la Ley de Santidad no forma parte de P, sino que es «un complemento postsacerdotal de P». Según K. Grünwaldt, *Das Heiligkeitgesetz Leviticus 17-26: Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie* (BZAW 271), Berlin 1999, la Ley de Santidad posee una entidad propia y coherente dentro de P. Su dependencia de Ezequiel y del II Isaías denota que es postexílica. Probablemente fuera la constitución del Segundo templo, redactada entre 520-515 a.C.

[34] Cf. I. Knohl, *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School*, Philadelphia 1995; Id., The Priestly Torah versus the Holiness School: Ideological Aspects, *HUCA* 58, 1987, 65-117.

2º) la invitación apremiante a observar la ley, expresada con diferentes términos (cf. 18,4.26.30; 19,19.37; etc.);

3º) las referencias históricas a Egipto (cf. 18,3; 19,34.36; 22,33; 23,43; 25,38.42.55; 26,13.45)[35].

Desde el punto de vista estructural, la Ley de Santidad es un entramado de introducciones, leyes y parénesis:

| | *Introd./Parénesis* | *Leyes* | *Parénesis* |
|---|---|---|---|
| A1. Sobre los sacrificios: | 17,1-2 | 3-15 | 16 |
| B. Sobre los laicos: | 18,1-5 | 6-23 | 24-30 |
| | 19,1-4 | 5-36a | 36b-37 |
| | 20,1-8* | 9-21 | 22-26 |
| C. Sobre los sacerdotes: | 21,1a | 1b-15a | 15b |
| | 21,16-17a | 17b-23a | 23b-24 |
| | 22,1-2 | 3-16a | 16b |
| A2. Sobre los sacrificios: | 22,17-18a | 18b-30 | 31-33 |
| D. Calendario festivo, año sabático y jubilar: | 23,1-2a | 2b-42 | 43-44 |
| | (24,1-2a | 2b-9) | |
| | 25,1-2a | 2b-17 | 18-24 |
| | 25-54 | 55 | |
| E. Bendiciones y maldiciones: | 26,1-2 | 3-12 | 13 |
| | | 14-44 | 45.46 |

A juzgar por las introducciones, las leyes se destinan o bien a los israelitas / laicos (18,1-2; 19,1-2.; 20,1-2; 23,1-2; 24,1-2) o bien a Aarón e hijos / sacerdotes (21,1-2.16-17; 22,1-2) o bien a israelitas / laicos y sacerdotes conjuntamente (17,1-2; 22,17-18).

*Sobre los sacrificios* (objeto central de Lev 1-7 y motivo recurrente en Lev 8-16), la Ley de Santidad ofrece dos secciones diferentes (A1 y A2). Acerca del cap. 17 (A1), ya se han notado algunas peculiaridades, a las que cabe añadir las siguientes: 1ª) la fórmula del v. 2 sólo se encuentra en Lev 8,5 y 9,6; 2ª) la fórmula «Es ley perpetua» (v. 7) se usa tanto en las colecciones precedentes (3,17; 6,15; 7,36; 10,9; 16,34) como en la Ley de Santidad (23,14.21.31.41); 3ª) la sección legal propiamente dicha

[35] Cf. J. Joosten, Le cadre conceptuel du Code de Sainteté, *RHPhR* 75, 1995, 385-398 (386-389).

contempla cuatro casos (v. 3-7. 8-9. 10-12. 13-15), todos ellos con idéntico comienzo. Acerca de la segunda (A2), la norma básica es que los animales sacrificados deben ser perfectos. Se trata de sacrificios privados, pero tienden a equipararse con los oficiales.

*Las leyes de los cap. 18-20* (B) contienen principios fundamentales de la moralidad social, comenzando por la familia, que es la piedra angular de la sociedad.

Lev 18,6-23 y 20,9-21 giran en torno a las relaciones sexuales entre consanguíneos. La antropología social ha subrayado la importancia de este tipo de leyes en las sociedades primitivas[36]. La diferencia más significativa entre ambos pasajes está en la formulación: apodíctica, en el primer caso (se repite la fórmula *'erwat* x - x *lo' tegalleh*), y casuística, en el segundo (los casos se exponen mediante la expresión *'is 'aser*).

Lev 19 es uno de los capítulos más interesantes, pero también de los más oscuros. Desde el punto de vista sintáctico-estilístico, se pasa una y otra vez del singular al plural. Desde el punto de vista temático, las exigencias cultuales alternan con las éticas. En la primera parte del capítulo, saltan a la vista los puntos de contacto con el decálogo. Se insiste asimismo en la justicia social. Los v. 11-18 forman una unidad que culmina con el mandamiento del amor al prójimo (v. 18; cf. v. 34), síntesis de todas las exigencias éticas[37]. Se anticipa en cierto modo la comprensión evangélica del mandamiento del amor como realización y meta de toda la ley (Mt 22,34-40 y par.)

Una de las notas más típicas de las leyes destinadas *a los sacerdotes* (C) consiste en la repetición, con pequeñas variantes, de la fórmula «Yo soy Yahvé que os santifico» (21,8.15.23; 22,9.16). Esta fórmula sólo vuelve a aparecer otras dos veces en la Ley de Santidad: en 20,8 y 22,32; en este último caso, en la parénesis que cierra las leyes sobre los sacrificios, destinadas tanto a los laicos como a los sacerdotes. Si a los israelitas en general (B) se les pide un comportamiento exigente, con mayor razón a los sacerdotes (C), aunque sea uno mismo el que santifica: Yahvé.

[36] Cf. L.L. Grabbe, *Leviticus* (n. 20), 79.

[37] Cf. H.-P. Mathys, *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18)* (OBO 71), Freiburg 1986, 58ss; E. Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments* (ThW 3,2), Stuttgart 1994, 243-248.

*Lev 23 y 25* (D) tratan principalmente del tiempo sagrado. No sólo importa saber cómo se ha de tributar culto a Dios, sino también cuándo. La idea del tiempo sagrado es común a la mayoría de las religiones. Para estructurar los tiempos sagrados, en los cap. 23 y 25 adquiere gran importancia el sábado. Éste pasa a primer plano (23,3) y se convierte, además, en punto de referencia para las celebraciones festivas. El número *siete* y la prescripción del *reposo*, directamente ligados con el sábado, se repiten a menudo en el calendario festivo (23,6-8.11.15-16.24.31-32.34-36.38-39.41) y con ocasión del año sabático y jubilar (25,3-4.6.8).

A su carácter sagrado, el año jubilar añade el carácter social. Es tiempo para el descanso del campo, pero también para la manumisión de los esclavos y la condonación de las deudas. Las prescripciones sobre el año sabático (25,2-7) y el año jubilar (25,8-17) se rematan con una amplia exhortación (25,18-24). Las leyes de tipo humanitario-social que vienen a continuación (25,25-54) han podido ser atraídas a este lugar como un complemento de las medidas humanitario-sociales propias del año jubilar.

Con las *bendiciones y maldiciones* (E) culmina la Ley de Santidad. La introducción (v. 1-2) conecta el cap. 26 con los cap. 23 y 25. Las bendiciones y las maldiciones están condicionadas al cumplimiento de las leyes divinas (v. 3.14.18.21.23.27). Yahvé es la fuente de la bendición. De Él procede también el castigo, que aumenta a medida que crece la rebeldía de Israel. Esto recuerda la dinámica de las plagas de Egipto. Aquí se enumeran cinco rebeldías y cinco castigos, exactamente la mitad que las plagas.

En la serie paralela de bendiciones y maldiciones de Dt 28, la última maldición consiste en hacer retornar a Israel a Egipto (v. 68). En Lev 26, tanto las bendiciones como las maldiciones se cierran con una referencia a Yahvé que les sacó de Egipto (v. 13.45). En los v. 21-44 hay una serie de alusiones al destierro (en Babilonia) y a la vuelta al país (a Jerusalén). La tierra –motivo relevante en la Ley de Santidad (cf. Lev 25, entre otros textos)– centraba indudablemente la atención de los israelitas.

### 3. *Clave teológica*

La *santidad de Yahvé* es la clave de bóveda que sustenta Lev 17-26. Se repite una y otra vez que es Yahvé quien santifica y se

invita a Israel a ser santo, porque santo es Yahvé (19,2; 20,7.8.24.26; 21,15.23; 22,9.16.32).

A veces, la santidad de Israel va ligada a su salida de Egipto. Lev 22,32-33 afirma: «Yo soy Yahvé; Yo os santifico, Yo que os he sacado de Egipto para ser vuestro Dios». Salida de Egipto y santificación confluyen aquí como parte de un mismo proceso. (En esta perspectiva, el objetivo primario de la liberación de Egipto consiste en llevar a Israel a la comunión con Dios)[38].

En el momento de la liberación, Yahvé pasa a ser el Dios de Israel. A su vez, Israel se convierte en el pueblo de Dios y debe expresar, mediante el cumplimiento de los mandamientos (22,32-33), su pertenencia a Él. En este principio fundamental se apoyan todas las exigencias éticas y cultuales. Si el objetivo de Yahvé, al liberar a Israel de Egipto, consistía en hacer de él su pueblo, las prescripciones de la Ley de Santidad son medios para lograr dicho objetivo. La invitación a «ser santos, porque Yahvé es santo» sintetiza todas las exigencias.

Resumiendo, las exhortaciones parenéticas –entre las que destaca la invitación apremiante a la santidad– se entrelazan con los requisitos legales, dando cierta cohesión y relieve teológico al conjunto.

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. *Comentarios*

Budd, P.J., *Leviticus* (NCBC), Grand Rapids 1996.

Gerstenberger, E.S., *Das dritte Buch Mose: Leviticus* (ATD 6), Göttingen 1993.

Hartley, J.E., *Leviticus* (WBC 4), Dallas 1992.

Ibáñez Arana, A., *El Levítico. Introducción y comentario*, Vitoria 1974.

Milgrom, J., *Leviticus 1-16* (AB 3), New York 1991.

Id., *Leviticus 17-22* (AB 3A) New York 2000.

Id., *Leviticus 23-27* (AB 3B), New York 2001.

[38] Cf. F. Crüsemann, Der Exodus als Heiligung. Zur rechtsgeschichtlichen Bedeutung des Heiligkeitsgesetzes, en E. Blum y otros (eds.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte* (FS. R. Rendtorff), Neukirchen-Vluyn 1990, 117-129.

2. *Estudios*

Cardellini, I., *I sacrifici dell'antica alleanza. Tipologie, Rituali, Celebrazioni*, Cinisello Balsamo 2001.

Deiana, G., *Il giorno dell'espiazione. Il* kippur *nella tradizione biblica* (SRivBibIt 30), Bologna 1994.

Douglas, M., *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid 1991[2].

Fabry, H.-J.-Jüngling, H.-W. (eds.), *Levitikus als Buch* (BBB 119), Berlin 1999.

García López, F., Lo puro y lo impuro en la tradición judía, *Revista de Occidente* 222, 1999, 51-68.

Gorman, F.H., *The Ideology of Ritual. Space, Time and Status in the Priestly Theology* (JSOT SS 91), Sheffield 1990.

Grabbe, L.L., *Leviticus* (OTG), Sheffield 1993.

Id., The Book of Leviticus, *Currents in Research: Biblical Studies* 5, 1997, 91-110.

Houston, W., *Purity and Monotheismus: Clean and Unclean Animals in Biblical Law* (JSOT SS 140), Sheffield 1993.

Jenson, P.P., *Graded Holiness. A Key to the Priestly Conception of the World* (JSOT SS 106), Sheffield 1992.

Joosten, J., *People and Land in the Holiness Code. An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17-26* (SVT 67), Leiden 1996.

Knohl, I., *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School*, Minneapolis 1995.

Marx, A., *Les sacrifices de l'Acien Testament* (CE 111), Paris 2000 (traducción española: *Los sacrificios del Antiguo Testamento* [CB 111], Estella 2002).

Ruwe, A., *«Heiligkeisgesetz» und «Priesterschrift». Literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Leviticus 17,1-26,2* (FAT 26), Tübingen 1999.

Sawyer, J.F.A. (ed.), *Reading Leviticus. A Conversation with Mary Douglas* (JSOT SS 227), Sheffield 1996.

Smith, C.R., The Literary Structure of Leviticus, *JSOT* 70, 1996, 17-32.

Warning, W., *Literary Artistry in Leviticus* (BIS 35), Leiden 1999.

# Capítulo VI
# EL LIBRO DE LOS NÚMEROS

## I. INTRODUCCIÓN

### 1. *Las piezas y su montaje literario*

Censos, itinerarios, narraciones, leyes, bendiciones, poemas... son algunos de los géneros literarios más significativos del libro de los Números. ¿Se trata de fragmentos heterogéneos e inconexos, como piensan algunos autores, o de un libro bien estructurado, como opinan otros? [1]

Según Knierim, el libro de los Números pertenece al género literario de la marcha militar. Consta de dos partes: en 1,1-10,10, se prepara el plan para la marcha, y en 10,11-36,13, se ejecuta dicho plan [2]. También Olson divide el libro en dos partes, pero basado en el criterio del cambio generacional. El censo del cap. 1 encabeza la primera parte (cap. 1-25), que trata de la vieja generación que salió de Egipto y morirá en el desierto; el censo del cap. 26 abre la segunda parte (26-36), referente a la nueva generación, que camina confiada hacia la tierra prometida [3].

En opinión de Douglas, el libro de los Números posee una estructura retórica compleja, pero elegante, formada por trece secciones –siete narrativas (N) y seis legales (L)– dispuestas en alternancia: I:1-4 (N); II:5-6 (L); III:7-9 (N); IV:10,1-10 (L);

[1] Cf. R. Rendtorff, *Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen-Vluyn 1983, 156; E.W. Davies, *Numbers* (NCBC), Grand Rapids 1995, li.

[2] R.P. Knierim, The Book of Numbers, en Id., *The Task of Old Testament Theology. Substance, Method, and Cases*, Grand Rapids, 1995, 380-388.

[3] D.T. Olson, *The Death of the Old and the Birth of the New. The Framework of the Book of Numbers* (BJS 71), Chico 1985, 83.

V:10,11-14,45 (N); VI:15(L); VII:16-17 (N); VIII:18-19 (L); IX:20-27 (N); X:28-30 (L); XI:31,1-33,49 (N); XII:33,50-35,34 (L); XIII: 36 (N). Las secciones se corresponden por parejas del mismo género formando en su conjunto una «composición anular»[4].

Siguiendo un criterio geográfico, la mayoría de los comentaristas coincide en distinguir tres secciones, pero discrepa en su delimitación. Existe unanimidad en la primera sección (1,1-10,10), no así en las otras dos: se discute, sobre todo, el final de la segunda (¿20,13?; ¿21,9?; ¿22,1?; ¿25,18?) y, en consecuencia, el comienzo de la tercera. Para solucionar este problema, además del criterio geográfico, conviene tener en cuenta las «*fórmulas itinerario*» que estructuraban la marcha por el desierto, antes de la llegada de los israelitas al Sinaí, y que vuelven a estructurarla después de su partida del Sinaí. En Num 10,11-12 aparece la primera de estas fórmulas y en 22,1 la última. La de 22,1 señala la llegada de los israelitas a Moab. Ahora bien, Moab no es una etapa más en el desierto. El libro de los Números habla siempre de «la estepa de Moab», no del desierto de Moab. Además, las referencias al Jordán, en relación con Moab (cf. 22,1; 33,48-50; 35,1; etc.), nos sitúan ya frente a la tierra prometida, meta de toda la marcha. De acuerdo con estas observaciones, y en coherencia con los criterios adoptados para la división de las secciones a partir de la salida de Egipto[5], proponemos la siguiente división en tres partes:

1ª. En el desierto del Sinaí (1,1-10,10). Preparativos para la marcha.

2ª. Desde el desierto del Sinaí hasta la estepa de Moab (10,11-21,35).

3ª. En la estepa de Moab (22-36).

## 2. *Trasfondo histórico*

Algunos datos del libro de los Números resultan poco verosímiles. Así, el número de israelitas registrados en los censos de los cap. 1 y 26 parece a todas luces exagerado. ¿Cómo podría sobrevivir en el desierto, durante cuarenta años, una multitud tan inmensa? Por otro lado, la disposición del campamento (cap. 2-

[4] M. Douglas, *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers* (JSOT SS 158), Sheffield 1993, 21.102-126.

[5] Cf. Cap. IV, § I, 1.b.

10*) y la marcha de los israelitas por el desierto (cap. 10-21*) tienen tanto o más de organización y procesión religiosa que de organización y marcha militar.

Las tradiciones de la conquista, que siempre han atraído la mirada de los historiadores, chocan igualmente con dificultades. Si se da crédito a algunas valoraciones recientes, el relato de la ocupación de la Transjordania de Num 21,21-31; 32 –análogo al de la ocupación de Canaán de Jos 1-24– no reflejaría propiamente las circunstancias históricas de la conquista, sino más bien las ideas que se hacían en la época postexílica (cuando se escribieron los textos) acerca de tales acontecimientos[6].

Los datos del libro de los Números sobre la conquista son demasiado fragmentarios para sacar una conclusión sólida sobre su valor histórico. El libro de los Números es una composición literaria, con claros intereses teológicos, sobre un trasfondo escasamente histórico.

### 3. *Rasgos teológicos*

Las principales cuestiones teológicas giran en torno a Yahvé y a Israel, los dos grandes protagonistas del libro. Israel es, ante todo, un pueblo en marcha hacia la tierra prometida, bajo la guía de Yahvé y de Moisés.

En la primera y la última parte del libro (cap. 1-10* y 22-36), se enfatizan los aspectos positivos de la comunidad en sus relaciones con Yahvé. Se trata de una comunidad perfectamente organizada, en sintonía con la voluntad de Dios. Por el contrario, la segunda parte (cap. 10*-21) presenta la imagen de una comunidad desorientada y rebelde a Yahvé y a sus representantes.

La serie de conflictos expuestos a partir del cap. 11 suscita la ira y el castigo divino, con consecuencias a menudo letales. La tergiversación que el pueblo hace de la salida de Egipto (14,1-10) mueve a Yahvé a aniquilar a todo el pueblo y a comenzar una nueva era con Moisés (14,11-12), como ya hiciera con Noé (Gn 6-9). Pero la intercesión de Moisés aplaca la ira divina y atenúa el castigo: sólo la generación de los que salieron de Egipto –los que contemplaron la gloria y los signos de Dios en Egipto y en el

[6] Cf. V. Fritz, *Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr.* (BE 2), Stuttgart 1996, 28.

desierto– morirá en el desierto, sin poder entrar en la tierra (14,13-35).

Estos sucesos hablan por sí solos: cuando el pueblo camina según la voluntad de Yahvé, consigue lo que se propone; en cambio, cuando se aparta de la voluntad divina y peca, fracasa en su intento. Los relatos de la marcha por el desierto poseen valor paradigmático. Después de que Yahvé se revelara en el Sinaí y concertara una alianza con su pueblo, las faltas de Israel son inexcusables y merecen un castigo ejemplar. En este sentido, existe una diferencia significativa entre las quejas del pueblo antes de llegar al Sinaí (Ex 15-18*) y después de partir de allí (Num 11-21).

Por su carácter modélico, estos relatos no sólo sirven para la generación del éxodo, sino también para las generaciones sucesivas. La lección que se debe extraer de ellos es clara: los creyentes tienen que conformar su conducta a la voluntad de Dios, a la ley divina. En esta perspectiva, los relatos y las leyes se complementan mutuamente[7].

## II. EN EL DESIERTO DEL SINAÍ. PREPARATIVOS PARA LA MARCHA (1,1-10,10)

Num 1,1-10,10 ofrece una visión peculiar de los últimos momentos del pueblo de Israel en el desierto del Sinaí. Por su situación geográfica, así como también por algunas circunstancias cronológicas o históricas y por determinados aspectos formales, esta sección remite a las anteriores a la par que conecta con las siguientes.

Las referencias cronológicas sitúan los textos en línea con la salida de Egipto (1,1), la consagración del santuario (7,1; cf. Ex 40,17) y la celebración de la pascua (9,1-5; cf. Ex 12-13). El orden no es estrictamente cronológico (1,1 corresponde al segundo mes del año segundo, mientras que 7,1 y 9,1 se sitúan en el primer mes del año segundo), sino más bien «escenográfico»: primero se dispone la escena, luego entran los actores. Éste es un procedimiento típico del Sacerdotal[8].

[7] Cf. O. Artus, *Études sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13* (OBO 157), Fribourg 1997.

[8] Cf. B.A. Levine, *Numbers 1-20* (AB 4/A), New York 1993, 279.

Desde el punto de vista formal, los textos narrativos alternan con los legales. A veces es difícil decidir qué textos son narrativos y cuáles son legales. Para cerciorarse de ello, basta con cotejar algunos autores. Mientras que Zenger clasifica como legal toda la sección (1,1-10,10)[9], Buis distingue en ella tres clases de textos: primero, legislativos (2; 5,5-31; 6; 8; 10,1-10); segundo, narrativos (7; 9,15-23), y tercero, mixtos: leyes introducidas por un relato (9,6-14) y relatos guiados por leyes (1; 3-4; 5,1-4; 9,1-5)[10]. ¿Qué criterios han seguido estos autores para establecer tales distinciones? Nada dicen al respecto. En cambio, Douglas sí aduce algunos criterios[11]. De acuerdo con ellos, los cap. 1-4 y 7-9 pertenecen al género narrativo, y los cap. 5-6 y 10,1-10, al legal. En realidad, las fronteras entre las narraciones y las leyes son muy sutiles en los escritos sacerdotales[12].

Desde el punto de vista teológico, la sección gravita en torno al censo y la organización de la comunidad en el momento de su partida del Sinaí. El santuario está en el centro del campo; se muestra así que es el *pueblo de Dios*, precedido por la nube (Yahvé es el verdadero guía de Israel), el que se pone en marcha hacia la tierra prometida. La preocupación por la pureza –ligada al santuario– es una constante en la sección, como lo era también en el Levítico.

### 1. *Censo y organización de los israelitas (1-4)*

La narración de los cap. 1-4 presenta a la comunidad israelita organizándose como un campamento militar, para marchar hacia la tierra prometida. Las mismas «divisiones» (*seba'ot*) que salieron de Egipto (cf. Ex 6,26; 12,41.51) forman militarmente ahora (Num 1-2) para desplegarse por el desierto que conduce a la tierra prometida (cf. Num 33,1).

#### a) *Censo de las tribus (1)*

Num 1 consta de tres partes: 1ª) lista de los jefes de tribus (v. 5-19), que, secundando la orden de Dios a Moisés (v. 2-4),

[9] E. Zenger, Die Bücher der Tora / des Pentateuch, en Id. (ed.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1995, 38.

[10] P. Buis, *Le livre des Nombres* (CE 78), Paris 1992, 6.

[11] M. Douglas, *In the Wilderness* (n. 4), 102-126. Ver lo dicho en el Cap. IV, § I, 1.1.

[12] Cf. F. García López, Narración y ley en los escritos sacerdotales del Pentateuco, *EstBíbl* 57, 1999, 271-287.

realizarán el censo; 2ª) censo de todos los israelitas laicos (v. 20-46); 3ª) exclusión de los levitas, debido a sus funciones especiales (v. 47-54). El censo constituye la pieza central: los v. 2-19 sirven de preparación y los v. 47-53 anticipan en parte los cap. 3-4.8.

Yahvé ordena registrar «a todos los varones mayores de 20 años aptos para la guerra» (v. 3). Esta fórmula, que se repetirá una y otra vez al realizarse el censo de cada tribu (cf. 1,20.22.24.26; etc.), se convierte en la nota dominante del capítulo. Israel se preparaba para una campaña militar; lo normal es que las tropas hicieran el censo antes y después de una guerra (cf. Num 31,49; 1 Sam 11,8). La exclusión de los levitas de este censo es comprensible, ya que tenían que ocuparse del santuario (v. 47-53) y no participaban en el combate.

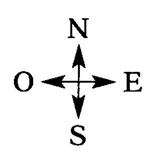
Reducido a nombres y números, el resultado del censo es el siguiente:

| | |
|---|---|
| 1. Rubén: | 46.500 |
| 2. Simeón: | 59.300 |
| 3. Gad: | 45.650 |
| 4. Judá: | 74.600 |
| 5. Isacar: | 54.400 |
| 6. Zabulón: | 57.400 |
| 7. Efraín: | 40.500 |
| 8. Manasés: | 32.200 |
| 9. Benjamín: | 35.400 |
| 10. Dan: | 62.700 |
| 11. Aser: | 41.500 |
| 12. Neftalí: | 53.400 |
| Total: | 603.550 |

b) *Disposición del campamento (2)*

Una vez realizado el censo, se determina qué posición ocupará cada tribu en el campamento y cuál será el orden de la marcha. Acamparán por tribus, distribuidas en cuatro partes alrededor del santuario. En cada lado del santuario, habrá una tribu principal, flanqueada por otras dos (cap. 2). Entre las tribus laicas y el santuario se colocarán los sacerdotes aaronitas y los levitas (cap. 3-4), como muestra la siguiente figura:

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Aser | | DAN | | Neftalí |
| Manasés | | Meraritas | | Zabulón |
| | Guersonitas | | Aaronitas | |
| EFRAÍN | | **SANTUARIO** | | JUDÁ |
| Benjamín | | Queatitas | | Isacar |
| Gad | | RUBEN | | Simeón |




La disposición de los distintos grupos en torno al santuario depende de su rango. La entrada al santuario está en el lado este;

es el punto principal. Allí se sitúan los sacerdotes aaronitas, el grupo más importante en el plano cultual. En el mismo lado, pero en la parte exterior, se sitúa la tribu de Judá, la más importante en el plano militar. Su preeminencia sobre Rubén, el primogénito de Israel, se debe al papel histórico jugado por la tribu / reino de Judá.

Sigue el grupo de los queatitas, cuya preeminencia sobre los demás levitas es evidente en los cap. 3-4 ; detrás de ellos, está Rubén, el primogénito, flanqueado por Gad y Simeón. En tercer lugar vienen los guersonitas y, detrás de ellos, Efraín, que lideraba el reino del Norte, razón por la que prevalece sobre Dan. La centralidad del santuario y la mayor proximidad de los sacerdotes y levitas da al campamento un carácter litúrgico-militar.

c) *Organización y censo de la tribu de Leví (3-4)*

Por primera vez, en los escritos sacerdotales, la tribu de Leví aparece dividida en dos partes: los aaronitas, que ejercían funciones sacerdotales (3,2-4.10), y los levitas, ayudantes de los primeros (3,5-9) y vicarios de los primogénitos (3,11-13.40-51)[13]. Los levitas son elegidos por Dios en sustitución de los primogénitos, que habían sido rescatados de la muerte cuando el ángel exterminador hirió a los primogénitos egipcios (Ex 12,29; 13,2; 22,28-29; 34,19-20); como ellos, pertenecen a Yahvé.

El censo de los levitas (3,14-39) se hace «por familias y clanes de todos los varones mayores de un mes» (3,15). En este caso, no cuenta la edad militar ni importa que sean o no aptos para la guerra, sino el momento en que los niños eran redimidos.

Hay tres grupos de levitas, correspondientes a las principales casas patriarcales: guersonitas, queatitas y meraritas. La casa de Queat era la más importante de las tres. Aarón y Moisés pertenecían al clan de Amrán, que era uno de los clanes de Queat (3,19). En consecuencia, el sacerdocio aaronita formaba parte de la casa de Queat. Esto explica que los levitas queatitas preva-

[13] La fórmula *we'elleh toledot 'aharon wemoseh* (Num 3,1) recuerda las *fórmulas-toledot* del Génesis, pero cambia el contexto (no genealógico) y la formulación y no tiene la función estructurante de los encabezamientos del Génesis (cf. D. Carr, *Biblos geneseos* Revisited: A Synchronic Analisys of Patterns in Genesis as Part of the Torah [Part One], *ZAW* 110, 1998, 159-172 [171s]).

lecieran sobre los guersonitas y las meraritas y que les fueran asignadas funciones más relevantes en relación con el santuario (cf. 3,21-38 y 4,2-33). El servicio de los levitas en el santuario lo realizaban los que tenían entre 30 y 50 años (4,3.23.30).

*Num 4,34-49* es un amplio sumario del censo de los tres grupos de levitas (v. 34-37.38-41.42-45) y del conjunto de los levitas (v. 46-48). Simplificado en nombres y cifras, arroja el siguiente resultado:

| | |
|---|---|
| 1. Queatitas: | 2.750 |
| 2. Guersonitas: | 2.630 |
| 3. Meraritas: | 3.200 |
| Total: | 8.580 |

Listas, cifras, sumarios... ¿algo más que esto? Sí, palabra de Dios, expresión todo ello de su voluntad. El censo de los levitas se hizo por mandato divino (cf. 3,14-15.39; 4,1-2.21-22.29 / 4,37.41.45.49), como había ocurrido también con el de las tribus laicas (cf. 1,1-2 / 1,54) y con la disposición del campamento (2,1 / 2,33-34). El Sacerdotal acostumbra a comenzar su narración con un mandato de Yahvé. A continuación, suele exponer el cumplimiento de lo mandado y, finalmente, constata que todo se ha llevado a cabo de acuerdo con el mandato de Yahvé.

## 2. *Leyes diversas y bendición sacerdotal (5-6)*

De la lectura de Num 1-4 se obtiene la impresión de que Israel constituye una comunidad militar y litúrgicamente bien organizada, pronta para la marcha hacia la tierra prometida. Pero la simple organización, por perfecta que sea, no basta. Israel tiene que tomar otras medidas, especialmente en lo que atañe a la pureza del campamento. Éste será un punto central en los cap. 5-6.

Tanto las leyes de 5,1-6,21 como la bendición de 6,22-27 se introducen con la fórmula «Yahvé habló a Moisés» (5,1.5.11; 6,1.22), de cuño típicamente sacerdotal[14]. La diferencia está en que las leyes se dirigen a los israelitas en general (5,2.6.12; 6,2), mientras que la bendición se comunica a Aarón y sus hijos, es decir, a los sacerdotes (6,23).

[14] Cf. Cap. V, § I, 1.1.

*Las leyes* abordan temas diversos: pureza del campo (5,1-4), restitución (5,5-10), celos del marido (5,11-31) y nazireato (6,1-21). En la primera unidad, salta a la vista el motivo de la pureza ritual. El campamento (2-4) es un lugar santo donde mora Yahvé (5,3). Por eso, se ha de proteger para que no sea contaminado: por los enfermos de piel, por los que padecen gonorrea, por los que han tenido contacto con cadáveres (5,2; cf. Lev 13-15), ni por las adúlteras (5,11-31) o por los nazireos (6,1-21). Cuando el marido sospecha de su mujer, pero no tiene pruebas de su adulterio, se apela al juicio de Dios u ordalía.

La ley de 5,5-10, de tipo casuístico, repite y completa las leyes de Lev 5,14-26, referentes a los sacrificios de reparación. La injusticia contra el prójimo ofende también a Dios (5,6) y exige una reparación. Dios no puede habitar en el campamento, en medio de los israelitas, si no están limpios de toda impureza.

En la *bendición sacerdotal (6,22-27)* –uno de los pasajes, literaria y teológicamente, más hermosos de todo el Pentateuco– se trasluce la presencia benéfica de Dios, fuente de vida y de bendición. El sacerdote actúa sólo como mediador: invoca el nombre de Yahvé, quien bendice a los israelitas (v. 27).

Las excavaciones realizadas en 1986 en Ketef Hinnom, junto a Jerusalén, sacaron a luz dos amuletos de plata, de finales del s. VII o principios del s. VI a.C., en los que se hallan incisas unas fórmulas de bendición muy similares a las de 6,24-26, lo que ha llevado a pensar que la bendición sacerdotal es anterior a los escritos sacerdotales y que su uso no se limitaba al culto[15].

El sumo sacerdote Aarón fue el primero que pronunció la bendición, con ocasión de la consagración del santuario en el desierto (Lev 9,22). Es posible que la bendición de Num 6 originalmente estuviera colocada a continuación de Lev 9,22. Su desplazamiento a Num 6 podría interpretarse como una introducción a la consagración del santuario evocada en Num 7.

[15] Cf. G. Barkai, The Priestly Benediction on Silver from Keteph Hinnom in Jerusalem (hebreo), *Cathedra* 52, 1989, 37-76; A. Yardeni, Remarks on the Priestly Blessing on Two Ancient Amulets from Jerusalem, *VT* 41, 1991, 176-185.

### 3. *Ofrendas de los jefes y normas para los levitas (7-8)*

Primero se remite a la consagración del santuario (Num 7,1; cf. Ex 40; Lev 8) y luego se introduce el tema de las ofrendas (Num 7,2-11). Más que una narración estricta, los v. 12-83 contienen un registro, en forma narrativa, de las ofrendas hechas por los jefes de las tribus israelitas. El orden, como en el cap. 2, depende del rango de las tribus. Los v. 84-88 hacen el balance global de las ofrendas recibidas. Una ofrenda muy cuantiosa que recuerda la generosidad de las ofrendas hechas por los israelitas cuando se construyó el templo (Ex 35,4-29). La indicación del v. 89 –extraña en este contexto– evoca la promesa de Ex 25,22.

La información sobre el *candelabro (8,1-4)* no añade prácticamente nada a lo dicho en Ex 25,31-40 y 37,17-24. Únicamente se precisa que el candelabro se puso en funcionamiento, como había mandado Yahvé (v. 3).

*Num 8,5-26* retoma las normas sobre la consagración de los levitas (3,5-13; cf. Ex 29,1-33 y Lev 8), desde la perspectiva particular de su purificación. A diferencia de los sacerdotes, que eran ungidos y consagrados (Lev 8,6-12), los levitas sólo eran purificados (8,6-7.15.21). Una vez más, se pone de relieve la pureza ritual.

A los levitas se les escogía, por mandato divino, de entre los israelitas (v. 6), para actuar como representantes del pueblo (así lo expresa el gesto de imposición de manos por parte de Israel: v. 10). Aarón los presentaba ante Yahvé como una ofrenda especial (v. 11). En una palabra, los levitas estaban al servicio del pueblo y de Yahvé (v. 18-19).

### 4. *Celebración de la pascua y últimas medidas antes de la marcha (9,1-10,10)*

*La segunda pascua* se celebrará el día catorce del mes primero, coincidiendo con el primer aniversario de la salida de Egipto. En 9,1-5, se narra el comienzo de la serie ritual de las pascuas de Israel, es decir, de aquellas celebraciones que el judaísmo rabínico calificará más tarde de «pascua de las generaciones» (*pesah dorot*: cf. Ex 12,14), para distinguirlas de la única «pascua de Egipto» (*pesah misrayim*: cf. Ex 12,1). Esta primera *pascua ritual* se celebra «en el desierto del Sinaí, al año siguien-

te de la salida de Egipto» (Num 9,1). (Jos 5,10-12 informa de otra pascua similar, la primera en tierra de Canaán)[16].

Tomando pie de esta celebración, en Num 9,6-14 se presenta el caso de los que no han podido celebrar la pascua en su día por haber sido contaminados por cadáveres o por encontrarse de viaje, lejos de su casa. Para estos casos excepcionales, se ofrece –en forma narrativa– una legislación complementaria, sin precedentes en la normativa anterior. En este contexto, salta de nuevo el tema de la impureza ritual, como obstáculo para la celebración cultual (cf. Lev 7,20-21).

*Num 9,15-23* vuelve sobre el tema de *la nube*, tal como había sido expuesto en Ex 40,34-38. Pero, mientras que en Ex 40 se alude a una doble función de la nube (para cubrir el santuario, sobre el que desciende la gloria de Yahvé, y para guiar a los israelitas), en Num 9 se trata sólo el segundo aspecto. Y es que la partida de los israelitas se percibe ya como inminente. *Las trompetas (10,1-10)* servirán para poner en marcha el campamento de forma ordenada.

## III. DESDE EL DESIERTO DEL SINAÍ HASTA LA ESTEPA DE MOAB (10,11-21,35)

### 1. *Los componentes y su estructuración*

Casi un año después de su llegada y estancia en el Sinaí (Ex 19,1-2), el pueblo hebreo reanuda su marcha por el desierto (Num 10,11-12) hasta Moab (22,1), en los umbrales de la tierra prometida. La invocación de Moisés (10,35), al comienzo de la marcha:

«¡Levántate Yahvé!
Que se dispersen tus enemigos,
huyan de tu presencia los que te odian»,

tiene su eco en la victoria de Israel sobre Sijón y Og (21,21-35), al final de la marcha. Este motivo no sólo posee una función estructurante –abre y cierra la sección–, sino también una dimensión teológica, al reconocer que la victoria se debe a Yahvé.

[16] Cf. M. Nobile, Les quatre Pâques dans le cadre de la rédaction finale de Gen-2 Rois, en C. Brekelmans-J. Lust (eds.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies. Papers Read at the XIIIth. IOSOT Congress Leuven 1989* (BETL 94), Leuven 1990, 191-196.

A diferencia de la primera parte del libro (1,1-10,10), que presenta una imagen esencialmente positiva de las relaciones del pueblo con Dios, en esta segunda parte domina la rebelión y la infidelidad. Los relatos de quejas recorren la sección desde el principio (11,1-3) hasta el final (21,5-9). Desde el punto de vista formal, este tipo de relatos se construye de acuerdo con el siguiente esquema básico:

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 1. Necesidad y queja del pueblo | 11,1a | 12,1-3 | 14,1-4 | 17,6 | 20,2-5 | 21,5 |
| 2. Reacción y castigo de Yahvé | 1b | 4-10 | 11-12 | 9-10 | 6 | |
| 3. Arrepentimiento y súplica a Moisés | 2a | 11-12 | (40) | 11ss | 7 | |
| 4. Intercesión de Moisés a Yahvé | 2b | 13 | 13-19 | 11ss | 6 | 8a |
| 5. Eficacia de la intercesión | 2b | 14 | 20 | 15 | 7-11 | 8b-9 |

Varios de estos relatos van precedidos o seguidos por indicaciones relativas a la marcha o al lugar en el que se desenvuelve el episodio en cuestión (cf. 11,3; 11,35; 12,15-16; 20,1; 21,4.10). En realidad, las noticias de viaje jalonan los relatos de la marcha por el desierto.

Teniendo en cuenta los cambios de escenario y otras circunstancias significativas, Num 10,11-21,35 se puede dividir en tres partes:

1ª. Desde el Sinaí hasta el desierto de Farán: 10,11-12,16.

2ª. En Cades y su entorno: 13,1-20,13.

3ª. Desde Cades hasta la estepa de Moab: 20,14-21,35.

Además de ocupar el centro estructural de la sección, el oasis de Cades o de Cades Barnea es importante por su función en las tradiciones bíblicas, especialmente en las del desierto. Su ubicación en la península del Sinaí no es segura: unos textos lo sitúan en el desierto de Farán (Num 13,26), otros en el de Sin (Num 20,1; 27,14). En Cades, pasó el pueblo un largo período (Dt 1,46). Desde allí partieron los exploradores para examinar la tierra prometida (Num 13-14). En Cades, murió Miriam (20,1) y allí contravino Moisés el mandato de Yahvé (20,2-13).

Junto con la montaña del Sinaí, Cades es el lugar más representativo de todos los mencionados entre Egipto y Canaán. No es extraño, pues, que varios autores hayan querido ver aquí una tradición alternativa a la del Sinaí / Horeb. Para Wellhausen y sus secuaces, Cades era la meta de la salida de Egipto, el lugar de donación de la ley y «el verdadero escenario de la historia mosaica» [17]. Se trata, no obstante, de una hipótesis difícil de probar.

Desde el punto de vista teológico, la marcha a través del desierto muestra a un pueblo peregrino, cuya vida / muerte (salvación / condenación) se realiza en un camino. En el desierto, Israel experimenta lo que significa «marchar con Dios» (Mi 6,8). Yahvé acompaña y dirige al pueblo, sin privarle de la búsqueda y sin coartar su libertad. Israel deberá escoger una y otra vez, sin abdicar de su responsabilidad y corriendo el riesgo de equivocarse. Los errores reiterados llevarán a la vieja generación a cavarse su propia tumba en el desierto. Sólo la nueva generación entrará en la tierra prometida.

## 2. *Desde el Sinaí hasta el desierto de Farán (10,11-12,16)*

### a) *Partida desde el desierto del Sinaí (10,11-36)*

A los tres días de marcha hacia el Sinaí (Ex 15,22), corresponden en cierto modo los tres días de marcha desde el Sinaí (Num 10,33). En 10,11-36, los exegetas suelen distinguir dos partes (v. 11-28 y 29-36), fruto de tradiciones diferentes.

En un estilo esquemático, *10,11-28* transmite la imagen de una marcha casi procesional, que discurre con orden y precisión, según lo previsto (Num 2-3). Desde las primeras líneas, se llama la atención sobre la nube (v. 12), signo de la presencia de Yahvé, a la par que se advierte la motivación religiosa: los israelitas marchaban «a la orden de Yahvé» (v. 13), mostrando así que era Yahvé quien guiaba al pueblo por el desierto.

*Num 10,29-36*, en cambio, comienza interesándose por un guía humano, que conozca el desierto (v. 29-32). Sólo en un segundo momento (v. 33-36) se dice que el arca de la alianza y la

[17] Cf. W.H. Schmidt, *Exodus, Sinai und Mose* (EdF 191), Darmstadt 1983, 106ss; J. Blenkinsopp, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, New York 1992, 137-138.

nube iban al frente del pueblo, sin que ello suponga contradicción alguna con lo anterior, pues Dios guía y salva sirviéndose de medios humanos.

b) *Primeras dificultades (11-12)*

La obediencia a la orden de Yahvé, que permitió al pueblo caminar con toda normalidad por el desierto durante los tres primeros días, se torna inesperadamente en desobediencia y rebelión, entorpeciendo la marcha.

El episodio de *11,1-3* abre y anticipa la serie de quejas e infidelidades del pueblo en su marcha hacia la tierra. Una nota etiológica, referente al nombre del lugar del suceso, remata el relato: «Llamaron a aquel lugar *tab'erah* («tizón»), porque allí se encendió contra ellos el fuego de Yahvé».

En *11,4-35* se entrelazan varios episodios, originalmente independientes: el maná y las codornices (cf. Ex 16), la investidura de los ancianos (cf. Ex 18) y la legitimación profética de Eldad y Medad.

Hastiados del maná y ansiosos de carne, los israelitas se quejan y añoran los manjares de Egipto. Moisés, a su vez, se queja de su oficio. Ambos problemas encuentran una solución: el primero, en un viento que trae bandadas de codornices hasta el campamento; y el segundo, en la investidura de setenta ancianos, que ayudarán a Moisés en las tareas de gobierno. Estas dos acciones se atribuyen al «espíritu» (*ruah*: «espíritu» y «viento») de Dios, que sopla sobre el mar (v. 31) e inviste a los ancianos (v. 25). También sobre Eldad y Medad se cierne el «espíritu» / «soplo» divino (v. 26), impulsándolos a profetizar.

Del caso de Eldad y Medad se pasa al de Miriam y Aarón: *12,1-16*. En éste como en aquél, se plantea el problema de la legitimación profética y de los límites de la revelación divina fuera del liderazgo oficial. Miriam y Aarón quieren saber si Yahvé ha hablado sólo a Moisés o si, por el contrario, también les ha hablado a ellos (v. 2)[18]. Reclaman para sí una función profética de mediadores de la palabra de Dios, al mismo tiempo que critican a Moisés. Dios se pone del lado de Moisés, el más fiel de to-

[18] Cf. R.J. Burns, *Has the Lord Indeed Spoken Only Through Moses?* (SBL DS 84), Atlanta 1987.

dos sus siervos, con quien habla cara a cara, y reprende a Miriam y Aarón por haber criticado a su hermano (v. 7-8). El castigo de Miriam pone de relieve la gravedad de la ofensa.

### 3. *En Cades y su entorno (13,1-20,13)*

#### a) *Los exploradores de la tierra (13-14)*

Se enfrentan aquí varios puntos de vista diferentes: el de Yahvé, que ha decidido entregar la tierra de Canaán a los israelitas (13,2); el del pueblo, que quiere volver a Egipto (14,4), y el de Moisés, que primero suplica a Yahvé que no destruya a Israel (14,13ss) y luego se opone a la decisión del pueblo de conquistar la tierra (14,41-42). Están en juego el plan de Dios y el futuro del pueblo.

Sobre el telón de fondo de la conquista de la tierra prometida, se pueden distinguir tres partes:

1ª. Exploración de la tierra, informe de los exploradores y respuesta del pueblo: 13,1-14,10.
2ª. Intervención de Yahvé, intercesión de Moisés y castigo del pueblo: 14,11-39.
3ª. Intento del pueblo de conquistar la tierra y derrota: 14,40-45.

Tanto la elección y el envío de los exploradores como el cumplimiento por parte de éstos de su misión (13,1-24) son irreprochables. El problema comienza con el informe de los exploradores. Diez exploradores dicen: «no podemos atacar al pueblo, porque es más fuerte que nosotros» (13,31), mientras que otros dos, Caleb y Josué, se pronuncian en el sentido contrario (13,30; 14,6-9).

El informe de la mayoría arrastra a los israelitas, que cobran miedo, se quejan a Moisés y Aarón y se niegan a continuar su marcha hacia la tierra de Canaán. Pretenden nombrarse un jefe y volver a Egipto (14,1-4). Esta decisión supone un ataque frontal al plan divino de salvación, a las promesas y a todo lo que Yahvé hizo por ellos desde su salida de Egipto. Es una falta total de confianza en el poder salvador de Yahvé, el Dios de Israel.

Ante una falta de esta naturaleza, Yahvé decide destruir el pueblo y sacar de Moisés un pueblo nuevo (14,11-12). Pero Moisés intercede ante Yahvé en favor de Israel (14,13-19), como lo

había hecho cuando fabricaron el becerro de oro (Ex 32,11-13). Yahvé perdona, pero no deja impunes a los pecadores (14,20-39).

El castigo divino corresponderá exactamente al pecado del pueblo (14,28 establece una relación intrínseca entre el castigo divino y el pecado del pueblo): desearon morir en el desierto (14,2), allí caerán sus cadáveres (14,29); no quisieron continuar su marcha hacia la tierra (14,3-4), no entrarán en ella (14,30); pusieron como pretexto a sus hijos (14,3), ellos entrarán en la tierra (14,31-33).

Num 13-14 no es un texto homogéneo. Está compuesto principalmente por tres estratos, según los estudios histórico-críticos: 1°) un relato yahvista, preexílico, en el que se contienen algunos recuerdos históricos sobre la conquista reinterpretados teológicamente: exploración parcial de la tierra prometida, renuncia a emprender su conquista, castigo de Dios y derrota (13,17b-20.22-24.27-31; 14,1b.39-45); 2°) una adición deuteronomista, exílica, relativa a la intercesión de Moisés (14,11-25); 3°) un relato sacerdotal, en el que se extiende la exploración a todo el país, se profundiza en el tema de las murmuraciones de Israel y en el castigo divino (13,1-17a.21.25-26.32-33; 14,1a.2-10.26-38). El relato sacerdotal estaría escrito en el contexto de la caída de Babilonia (539 a.C.) y del posible regreso del pueblo judío a su tierra. En esta perspectiva, Egipto representaba a Babilonia; la salida de Egipto, el final del destierro y la marcha por el desierto, la vuelta a la tierra prometida[19].

### b) *Leyes para vivir en la tierra (15)*

Num 15 contiene elementos muy diversos: sacrificios y ofrendas vegetales (v. 1-16), ofrendas de las primicias (v. 17-21), rituales para faltas por inadvertencia (de la comunidad: v. 22-26 y de los individuos: v. 27-31), violación del sábado (v. 32-36), bor-

[19] Cf. P.J. Budd, *Numbers* (WBC 5), Waco 1984, 140-164 (155); A. Schart, *Mose und Israel in Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen* (OBO 98), Freiburg 1990, 58-96.149-160.218-220; A.F. Campbell-M.A. O'Brien, *Sources of the Pentateuch. Texts, Introductions, Annotations*, Minneapolis 1993, 80-82.153-155; G.W. Coats, *Rebellion in the Wilderness. The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament*, Nashville 1968, 155s. Para N. Rabe (*Vom Gerücht zum Gericht. Die Kundschaftererzählung Num 13.14 als Neuansatz in der Pentateuchforschung*, Tübingen 1994, 75s) sólo el relato sacerdotal es completo y coherente; los otros estratos son fragmentarios.

las en los vestidos (v. 37-40). El capítulo se cierra con la afirmación de Yahvé, que sacó a Israel de Egipto (v. 41).

Se preguntan los exegetas por la conexión entre las leyes del cap. 15 y por su relación con los relatos del entorno, sin que se haya dado una respuesta totalmente convincente. Según Olson, las leyes del cap. 15 presuponen la entrada de la nueva generación en la tierra prometida (v. 2.18) y funcionan en el contexto narrativo como la promesa hecha a la nueva generación de vivir en la tierra (14,30-31)[20]. Esta interpretación, aceptable en sus líneas generales, requiere al menos una salvedad: los v. 32-36 –un caso legal en forma narrativa– presuponen la estancia en el desierto.

### c) *Derechos y deberes de los sacerdotes y levitas (16-18)*

Los relatos de los cap. 16-17 y las leyes del cap. 18 versan sobre un mismo tema de fondo: los derechos y deberes de los sacerdotes y levitas. Las leyes complementan y aclaran algunos puntos de los relatos.

A la rebelión de la comunidad israelita en general (cap. 11-14) sigue ahora la de los levitas en particular, reivindicando las prerrogativas sacerdotales. Yahvé intervine castigando a los rebeldes y confirmando la elección para el sacerdocio de Aarón y de sus hijos.

Detrás de estos episodios, se esconden rivalidades y conflictos históricos entre diferentes grupos sacerdotales y levíticos así como también entre sacerdotes y laicos influyentes (cf. 16,2).

### d) *Impureza y muerte: la ley de la vaca roja (19)*

La quintaesencia de la impureza es la muerte. Una de las impurezas más graves es la producida por contacto con cadáveres. Los que hayan incurrido en este tipo de impureza deberán ser rociados con agua mezclada con las cenizas de una vaca roja para obtener su purificación.

Aunque esta ley guarda cierta relación con otras leyes sacerdotales (cf. Lev 5,2; 11,8.24-25; 21,1-4.11; Num 5,2; 6,6-12; 9,6-7.10-11), no se ve claramente cuál es su relación con el contexto

[20] D.T. Olson, *The Death of the Old* (n. 3), 172; Id., *Numbers* (Interpretation), Louisville 1996, 97.

inmediato. Sólo en un punto coincide con los capítulos de su entorno más próximo: en el tema de la muerte, común a los textos narrativos y a los legales (cf. 16,13.29; 17,10.13; 18,3.7.22.32; 19,11.13.14.16,18; 20,1.3.4).

e) *Muerte y agua (20,1-13)*

Con la noticia de la muerte de Miriam (v. 1) y el anuncio de que Moisés y Aarón no harán entrar al pueblo en la tierra prometida (v. 12) –la muerte de Aarón (20,24-26) y de Moisés (27,12-14) se vislumbran ya en el horizonte– comienza a barruntarse el final de la estancia en el desierto.

El episodio del agua de la roca se corresponde parcialmente con el de Ex 17,1-7. No obstante, saltan a la vista algunas diferencias significativas. El dato más sorprendente lo constituye la falta de fe de Moisés y Aarón y el consiguiente castigo divino. No se ve muy bien dónde está la falta de fe: ¿en la pregunta a la asamblea? (v. 9), ¿en golpear dos veces la roca? (v. 11). Sea lo que fuere de esta cuestión, lo que sí parece claro es el deseo de mostrar que Moisés y Aarón –lo mismo que el resto de la vieja generación y, como ellos, por falta de confianza en Yahvé (cf. Num 14)– morirán en el desierto.

4. *Desde Cades hasta la estepa de Moab (20,14-21,35)*

Cuando la marcha por el desierto enfila la recta final –se divisa ya la estepa de Moab–, las quejas y los fracasos van cediendo su puesto a los éxitos y las victorias. Si los primeros remiten a las etapas anteriores, los segundos afianzan la esperanza en el porvenir.

*El encuentro entre Edón e Israel (20,14-21)* representa el reverso de aquel otro encuentro entre Esaú y Jacob (Gn 32-33), cuando Jacob (Israel) volvía a Canaán después de una larga estancia en el extranjero. Entonces, Jacob envió un mensaje a Esaú (Edón), esperando alcanzar su favor (Gn 32,4-6), con resultado bien distinto al obtenido ahora por Israel (Num 20,14-21; ver, sin embargo, Dt 2,1-8).

*La muerte de Aarón (20,22-29)* remite a lo ocurrido en Meribá (20,2-13), a la par que proyecta la mirada hacia el futuro, representado por Eleazar, hijo y sucesor de Aarón en el oficio sacerdotal. Resalta aquí el relevo generacional.

*La victoria de Israel en Jorma (21,1-3)* evoca la derrota sufrida por el mismo Israel en aquel lugar (Num 14,45). Entonces, Israel obró en contra de la voluntad de Dios (14,40-44); ahora, cuenta con el beneplácito de Yahvé, que entrega a los cananeos en su poder (21,2-3). La referencia a Jorma («Exterminio») tiene cierto carácter etiológico (cf. Jue 1,17).

*El episodio de las serpientes (21,4-9)* –el último relato de quejas en el desierto– refleja la impaciencia y el pecado del pueblo (v. 7) más que una verdadera situación de necesidad. Se siente aquí el eco de una creencia popular antigua, según la cual la representación de la fuente del mal previene de dicho mal (serpiente de Esculapio, signo de la medicina), y de un culto a la serpiente, del que dan testimonio los hallazgos arqueológicos en Timna y las medidas de Ezequías en el templo de Jerusalén (2 Re 18,4).

Respecto de la mencionada creencia, 21,4-9 aporta su propia comprensión de los hechos. La mordedura de las serpientes en el desierto no es casual, sino consecuencia del castigo divino. La serpiente colocada en el estandarte no tiene eficacia por sí misma, sino por la voluntad de Dios. A Él se deben el castigo y la salvación (cf. Sab 16,5-7; Jn 3,14-15)[21].

El hilo conductor de *21,10-20* es la marcha por la Transjordania. Una serie de topónimos –algunos de difícil identificación– jalonan la marcha.

La referencia al río Arnón propicia una cita del «Libro de las guerras de Yahvé» (v. 14-15)[22]. Se desconoce el contenido de este libro. Es posible que fuera una colección de cánticos de guerra (equiparable tal vez al citado en Jos 10,12-13: «Libro del justo» [*ysr*] o «Libro de cánticos» [*syr*], si se admite que se produjo una metátesis entre *ysr* y *syr*, como sostienen algunos).

La mención de *Be'er* («pozo») en el v. 16 provoca, asimismo, la cita de otro cántico (v. 17-18). La llegada a un lugar fértil (los pozos en el Antiguo Testamento se asocian frecuentemente a la fertilidad de la tierra), después de haber vagado durante cuarenta años por el desierto, hace que el pueblo prorrumpa en cánticos, como ya ocurriera tras superar las dificultades de la salida de Egipto (cf. Ex 15,1-21).

[21] Cf. J. Asurmendi, Las mudas de la serpiente, *Reseña Bíblica* 9, 1996, 57-64.
[22] Cf. D.L. Christensen, Num 21.14-15 and the Book of the Wars of Yahweh, *CBQ* 36, 1974, 359-360.

*En las victorias sobre Sijón y Og (21,21-35)*, cabe destacar las palabras de Yahvé, a modo de colofón del relato: «No lo temas, pues lo entrego en tus manos» (v. 34). La victoria es obra de Yahvé. Se respira ya el aire de la conquista no sólo sobre Sijón y Og, sino también sobre la tierra prometida en general; el asentamiento en la Transjordania es un presupuesto esencial.

Moab es el escenario en el que se darán las últimas instrucciones para vivir en la tierra de la promesa y desde el que se partirá para su conquista.

## IV. EN LA ESTEPA DE MOAB (22-36)

La sección se abre y se cierra con una referencia a «la estepa de Moab, al otro lado del / junto al Jordán» (22,1; 36,13). Con la llegada y acampamiento en Moab, se da por terminada la marcha a través del desierto. La estepa de Moab designa la región fértil al norte del Mar Muerto, en la Transjordania. Del otro lado del Jordán, están las llanuras de Jericó (Jos 4,13; 5,10).

La expresión «al otro lado del Jordán» (22,1) denota el punto de mira del autor; se trata de alguien asentado en Canaán. Visto en esta perspectiva, la expresión «junto al Jordán» (36,13) da a entender que las órdenes y leyes precedentes fueron dadas allí por Dios, a través de Moisés, si bien tal puntualización no pasa de ser una ficción literaria. Son muchos los exegetas que sostienen que la mayor parte de los textos de esta sección son exílicos y postexílicos[23].

En Num 22-36 se dan cita pasajes muy variados por su forma y contenido. Además de las narraciones y leyes, que se llevan la parte del león, hay listas y catálogos (cap. 26 y 33), textos poéticos (cap. 23-24*), etc. Diversos indicios, que se irán poniendo de relieve a lo largo de la exposición, invitan a distinguir tres apartados:

1. Balaán y Baal Pe'or: 22-25.
2. Disposiciones en orden a la ocupación de la tierra: 26-31.
3. Primeras ocupaciones y últimas disposiciones: 32-36.

[23] Cf. V. Fritz, *Die Entstehung Israels* (n. 6), 21.

## 1. *Balaán y Baal Pe'or (22-25)*

Debido al proceso de tradición y redacción, los episodios de Balaán y Baal Pe'or –originariamente independientes– terminaron relacionándose. Choca ver a moabitas y madianitas –enemigos tradicionales entre sí (cf. Gn 36,35)– unidos en contra de los israelitas (22,4.7; 25,1.6.17). A ello hay que añadir el lazo que se tiende entre Balaán y Baal Pe'or (23,28; 31,16).

### a) *La perícopa de Balaán (22-24)*

La perícopa de Balaán[24] –conjunto de textos narrativos y poéticos– constituye una unidad literaria autónoma, redaccionalmente ligada al contexto por 22,2-4a.

Balaán es pintado como un vidente profesional que actúa movido por intereses económicos. Su retrato en 22-24 es más bien positivo, no así en 31,16, donde aparece como el instigador de los acontecimientos de Baal Pe'or (cf. 23,28). En otras tradiciones bíblicas, la valoración que de él se hace es dispar (cf. Dt 23,5-6; Jos 13,22; 24,9-10; Mi 6,5; Neh 13,2). No resulta fácil, a juzgar por la variedad de tradiciones que circularon sobre él, saber quién y cómo era este personaje.

Una de estas tradiciones se originó en la Transjordania. Se conserva en la Inscripción aramea de Deir 'Allah (s. VIII a.C.). En ella se menciona a «Balaán, hijo de Beor, el vidente de los dioses». El estado fragmentario de la inscripción dificulta su interpretación. La mayoría de los estudiosos piensa que la tradición bíblica se sirvió de ella para trazar la imagen de Balaán[25].

El rasgo más novedoso de la tradición bíblica consiste en haber convertido a este vidente en un yahvista; más aún, en un

[24] Cf. H. Rouillard, *La péricope de Balaam (Nombres 22-24). La prose et les «oracles»*, Paris 1985; M.S. Moore, *The Balaam Traditions. Their Character and Development* (SBL DS 113), Atlanta 1990; H.-J. Zobel, Bileam-Lieder und Bileam-Erzählung, en E. Blum y otros (eds.), *Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte* (FS. R. Rendtorff), Neukirchen-Vluyn 1990, 141-154; J.T. Greene, *Balaam and his Interpreters. A Hermeneutical History of the Balaam Traditions* (BJS 244), Atlanta 1992.

[25] Cf. J. Hoftijzer-G. van Kooij, *Aramaic Texts from Deir Alla*, Leiden 1976; Id. (eds.), *The Balaam Text from Deir 'Alla Reevaluated: Proceedings of the International Symposium Held at Leiden, 21-24 August, 1989*, Leiden 1991; J.A. Hacket, *The Balaam Text from Deir Alla* (HSM 31), Chico 1984; V. Sasson, The Book of Oracular Visions of Balaam from Deir Alla, *UF* 17, 1986, 283-309.

modelo de piedad y fidelidad a Yahvé (Num 22,18.20.38; 23,3.5.12.16.26; 24,13-14).

La perícopa de Balaán pone en evidencia el poder y la supremacía de Yahvé y su control de los acontecimientos. En los planes de Yahvé está bendecir a Israel y de nada sirven los reiterados esfuerzos de Balac, rey de Moab, por maldecirlo. La voluntad de Yahvé prevalece sobre cualquier intento contrario, sea de tipo político o mágico.

### b) *El incidente de Baal Pe'or (25)*

Anticipa, en cierto modo, lo que sucederá en Canaán. Llegados a una región fértil, los israelitas se dejan seducir por los cultos de la fertilidad y por los banquetes sagrados en honor de los Baales (v. 1-3). Esta apostasía irrita a Yahvé, que castiga a los culpables (v. 4-5). Hasta aquí llegaría, según muchos exegetas, el relato original.

Los v. 6-18 serían una ampliación posterior, destinada a ensalzar la intervención del sacerdote Pinjás, hijo de Eleazar (v. 7-11). Detrás de esta versión, seguramente se esconden ciertos ataques a la línea sacerdotal de los descendientes de Pinjás (cf. Esd 8,2; 1 Cr 9,20; Sal 106,28-31) y el intento de éstos por legitimar su posición dentro de la jerarquía sacerdotal.

Las referencias negativas a los madianitas en los v. 16-18 (31), no cuadran bien con las de 10,29-36 ni con las de Ex 2 y 18[26].

## 2. *Disposiciones en orden a la posesión de la tierra (26-31)*

Ante la ocupación inminente de la tierra, se adoptan algunas medidas necesarias para el éxito de la operación. El nuevo censo (26) y el nombramiento de Josué como sucesor de Moisés (27,12-23) marcan la tónica de la nueva etapa que está a punto de comenzar en la historia de Israel. Las disposiciones de tipo cultual (28-29) o jurídico (27,1-11; 30) se comprenden también en este contexto. Se trata de leyes dadas por Yahvé, a través de Moisés, en este momento y lugar, pero cuyo cumplimiento tendrá lugar tras la ocupación de la tierra.

[26] Cf. G.W. Coats, *Moses. Heroic Man, Man of God* (JSOT SS 57), Sheffield 1988, 55-56.

Desaparecida la generación de los censados en el Sinaí (Num 1), conforme a lo dicho por Yahvé (14,29), se hace necesario un *nuevo censo (26)*. Aunque el resultado material o numérico es casi el mismo (603.550 + 23.300 levitas, en el primer censo, y 601.730 + 23.000 levitas, en el segundo), cambian completamente las personas censadas (24,64) y las circunstancias del censo.

El *anuncio de la muerte de Moisés (27,12-14)* implica el *nombramiento e investidura del sucesor (27,15-23)*. La suerte de Moisés aparece ligada a la de Aarón y a los acontecimientos de Meribá (v. 13-14). No obstante, hay una diferencia significativa: inmediatamente después del anuncio de la muerte de Aarón, se relata su muerte (20,23-29); en cambio, el relato de la muerte de Moisés se relega hasta Dt 34.

Conviene matizar, sin embargo, que el tiempo que transcurre entre el anuncio de la muerte de Moisés y el relato de ésta («el tiempo narrado») es mucho más breve que el «tiempo de narrar»; en realidad, el Deuteronomio se presenta como el discurso que Moisés dirigió a Israel, en Moab, *el mismo día de su muerte*[27]. El hecho de repetir el anuncio de la muerte de Moisés en Dt 32,48-52 se podría deber a la necesidad que sentía el redactor de llenar la laguna producida por el «tiempo de narrar».

Al anuncio de la muerte de Moisés, sigue un *calendario de sacrificios (28-29)*, como si de un legado mosaico se tratara. Es el más completo y sistemático de todos los calendarios litúrgicos conservados en el Antiguo Testamento (cf. Ex 23,14-17; 34,18-23; Lev 23; Dt 16,1-17; Ez 45,18-46,15). Los sacrificios se ordenan según su frecuencia: diarios, semanales, mensuales y anuales. Las fiestas anuales, en cambio, siguen un orden cronológico.

Con el caso de *las hijas de Salfajad (27,1-11)* –una ley en forma narrativa– se pretende salvaguardar la herencia familiar dentro de la tribu. Esta ley viene a llenar un vacío (según Dt 21,15-17, sólo los hijos podían heredar al morir el padre y, cuando éste moría sin hijos, regía la ley del levirato: Dt 25,5-10)[28].

[27] Cf. Cap. I, § 4, a.

[28] Cf. K.D. Sakenfeld, In the Wilderness, Awaiting the Promised Land. The Daughters of Zelophehad and Feminist Interpretation, *Princeton Seminary Bulletin* 9, 1988, 179-196; Z. Ben-Barak, Inheritance by Daughters in the Ancient Near East, *JJS* 25, 1980, 22-33.

Análogamente, *la ley sobre los votos (30)* –la única ley del Antiguo Testamento que trata de los votos de las mujeres– complementa la legislación existente sobre las mujeres.

*Num 31*, en fin, tiene un marcado carácter midrásico. Relata la derrota de los madianitas, para ilustrar dos costumbres legales: la purificación después de la batalla (v. 19-24) y el reparto del botín (v. 25-54). Las cifras exageradas del botín –más chocantes aún si se considera que no murió ni un solo israelita (v. 49)– muestran la artificialidad del texto, difícilmente compatible con su historicidad.

### 3. *Primeras ocupaciones y últimas disposiciones (32-36)*

Con el cap. 32 comienza el relato de ocupación en la Transjordania. Sigue una lista de las estaciones de la marcha a través del desierto (33,1-49) más una serie de instrucciones y disposiciones sobre la división de la tierra al este del Jordán (33,50-34,29), la demarcación de las ciudades levíticas (35,1-8) y de las ciudades de asilo (35,9-34), para rematar con nuevas disposiciones sobre la herencia de las mujeres (36; cf. 27,1-11).

*La asignación de los territorios de Sijón y Og*, conquistados por Israel al final de la marcha por el desierto (21,21-35), *a las tribus de Rubén y Gad (32,1-38)* (la inserción de Manasés en los v. 33.39-42 es secundaria) plantea dos problemas fundamentales: el de la solidaridad entre las tribus y el de la historicidad del relato.

Las pretensiones de Rubén y Gad muestran cómo el problema de estas tribus se convierte en un problema general de todo el pueblo. El diálogo de Rubén y Gad con Moisés pone de manifiesto que las tribus pueden tener su iniciativa y sus intereses particulares, pero que éstos deben ser aprobados por Moisés, encargado de velar por el bien común. La solución del problema –que podría haber tomado el mismo giro que el de Cades (13-14; cf. 32,7ss)– subraya la cohesión y unidad de las tribus de Israel.

Pero cabe preguntarse: ¿sucedieron las cosas realmente así? Los historiadores no se ponen de acuerdo en la interpretación de los datos expuestos en el cap. 32. Mientras que unos defienden un núcleo histórico auténtico, otros sostienen que Rubén y Gad no se asentaron en Transjordania antes de la conquista de Ca-

naán, sino que la ocupación de estos territorios fue gradual y posterior al asentamiento en la tierra prometida[29].

Concluida la marcha por el desierto, el autor de *Num 33,1-49* sintetiza en una lista las *etapas del viaje*. De los más de 40 topónimos mencionados, 16 no reaparecen en ningún otro texto del Antiguo Testamento y otros muchos son imposibles de localizar con certeza. Los nombres de los v. 5-15 se corresponden en buena medida con los de los relatos de Ex 12,37-19,2. Los nombres de los v. 18-30.41-47 podrían provenir de alguna lista de rutas de caravanas o tal vez de algún archivo oficial. En apoyo de esta última conjetura, algunos estudiosos aducen una lista de itinerarios encontrada en los anales asirios del s. IX a.C., parangonable en cierto modo con la de Num 33.

*A partir de Num 33,50* se reaviva la idea de la conquista (ver las fórmulas de introducción en 33,51s; 34,2; etc.). Las últimas disposiciones están destinadas en parte a llenar algunos huecos en la legislación israelita, aunque no faltan tampoco reiteraciones de viejos ideales. Así, en la orden de expulsar a los habitantes del país y de destruir sus lugares y objetos de culto (33,50-56), se siente el eco de algunas leyes deuteronómicas (cf. Dt 7 y 12), que nunca se practicaron en toda su radicalidad. En cuanto a las fronteras señaladas en 34,1-12, no coinciden con ninguna de las fronteras conocidas de Israel a partir de su asentamiento. Algunos exegetas han notado su semejanza con las fronteras de la provincia egipcia de Canaán en los ss. XIV-XIII a.C., pero otros han comparado este pasaje con el texto idealizado de Ez 48.

Las instrucciones sobre las *ciudades levíticas y de asilo (35)* y sobre la *herencia de las mujeres (36)* ponen en evidencia la vitalidad y flexibilidad de la palabra de Dios. Los problemas surgidos después de la revelación del Sinaí reciben nuevas soluciones[30].

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. *Comentarios*

Ashley, T.R., *The Book of Numbers* (ICOT), Grand Rapids 1993.

[29] Cf. E.W. Davies, *Numbers* (n. 1), 332-333; cf. § I, 2.

[30] Cf. F. Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992, 419-423.

Buis, P., *El libro de los Números* (CB 78), Estella 1993.
De Vaulx, J., *Les Nombres* (Sources Bibliques), Paris 1972.
Levine, B.A., *Numbers 1-20* (AB 4), New York 1993.
Id., *Numbers 21-36* (AB 4A), New York 2000.
Olson, D.T., *Numbers* (Interpretation), Louisville 1996.
Scharbert, J., *Numeri* (NEB 27), Würzburg 1992.

2. *Estudios*

Aparicio, A., El desierto en el Pentateuco, *Reseña Bíblica* 9, 1996, 41-48.
Artus, O., *Études sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13* (OBO 157), Fribourg 1997.
Burden, T.L., *The Kerygma of the Wilderness Traditions in the Hebrew Bible*, New York 1994.
Coats, G.W., *Rebellion in the Wilderness. The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament*, Nashville 1968.
Douglas, M., *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers* (JSOT SS 158), Sheffield 1993.
Fritz, V., *Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr.* (BE 2), Stuttgart 1996.
García López, F., Narración y ley en los escritos sacerdotales del Pentateuco, *EstBíbl* 57, 1999, 271-287.
Greene, J.T., *Balaam ad his Interpreters. A Hermeneutical History of the Balaam Traditions* (BJS 244), Atlanta 1992.
Olson, D.T., *The Death of the Old and the Birth of the New. The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch* (BJS 71), Chico 1985.
Rabe, N., *Vom Gerücht zum Gericht. Die Kundschaftererzählung Nu 13.14 als Neuansatz in der Pentateuchforschung*, Tübingen 1994.
Schart, A., *Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen* (OBO 98), Freiburg 1990.
Schmidt, L., Literatur zum Buch Numeri, *ThRu* 63, 1998, 241-266.
Talmon, S., The 'Desert Motif' in the Bible and in Qumran Literature, en A. Altmann (ed.), *Biblical Motifs. Origins and Transformations*, Cambridge 1966, 31-63.
Id., midbar, en G.J. Botterweck-H. Ringgren, H.-J. Fabry (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, IV, Stuttgart 1984, 660-695.
Wenham, G.J., *Numbers* (OTG), Sheffield 1997.

# Capítulo VII
# EL LIBRO DEL DEUTERONOMIO

El Deuteronomio se presenta como «las palabras que Moisés dirigió a Israel, al otro lado del Jordán, el día primero del undécimo mes del año cuarenta» (1,1-3). Ese mismo día muere Moisés (32,48; 34,5). Los israelitas lo enterraron en Moab y guardaron treinta días de duelo (34,6.8). Se cumplen así los cuarenta años exactos de estancia en el desierto.

Con la muerte de Moisés llega a su término el período fundacional de la historia de Israel. Moisés contribuyó decisivamente al nacimiento del pueblo, al que acompañó y guió desde la salida de Egipto hasta los umbrales de la tierra prometida. Pero el Deuteronomio no marca el final de la historia de Israel. Tan sólo señala el término de un período, al mismo tiempo que prepara el camino para el período sucesivo. Josué sucederá a Moisés como jefe de Israel en la nueva etapa que está a punto de comenzar (Dt 31,7-8.23; 34,9; Jos 1). Además, Moisés escribe la *Torá* (31,9-13.24-27; 32,45-47), que jugará un papel decisivo en la vida del pueblo. En ella, se contienen las directrices fundamentales por las que se guiará Israel, en la tierra prometida, tras la muerte de Moisés.

Estas observaciones permiten hacerse una idea de la importancia del Deuteronomio, punto final del Pentateuco y cabeza de la Historia Deuteronomista. Si a esto se añade su relación con los profetas, en especial con Oseas y Jeremías, y con los escritos sapienciales, sobre todo con Proverbios, se comprende que el Deuteronomio haya sido considerado como «el punto central del Antiguo Testamento»[1] y que haya ocupado un espacio particular en la Historia de la investigación.

[1] Cf. S. Herrmann, Die konstruktive Restauration: Das Deuteronomium als Mitte biblischer Theologie, en H.W. Wolff (ed.), *Probleme biblischer Theolo-*

# I. HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN

Los estudios sobre el Deuteronomio han discurrido a menudo por los mismos cauces que los del resto del Pentateuco. Del centenar aproximado de Comentarios realizados entre los ss. V-XVI (no se conoce ningún comentario completo de los Padres de la Iglesia), la mayoría trata el Deuteronomio no por sí mismo, sino como parte integrante del Pentateuco.

Pero, a comienzos del s. XIX, se puso de relieve la singularidad del Deuteronomio, sentando las bases para un estudio independiente. Desde entonces, la Historia de la investigación ha seguido derroteros en parte diferentes a los de las otras fuentes del Pentateuco. Con todo, los métodos de análisis son prácticamente los mismos y los resultados del estudio del Deuteronomio repercuten frecuentemente en la comprensión de las otras fuentes del Pentateuco y a la inversa. Baste pensar que las primeras dudas sobre la autenticidad mosaica del Pentateuco tuvieron como punto de mira el relato de la muerte de Moisés (Dt 34) o las referencias a la escritura de la *Torá* (Dt 31)[2].

En los próximos apartados, se presentarán los trabajos críticos más representativos. Primero se expondrán algunos estudios histórico-críticos y literarios, clasificándolos de acuerdo con los métodos empleados. A continuación, se centrará la atención en tres puntos de especial interés: 1) origen y autor del Deuteronomio; 2) el Deuteronomio y los tratados orientales, y 3) Deuteronomio, Hexateuco y Pentateuco. Finalmente, se hará un breve balance. Estas notas sobre la «Historia de la investigación del Deuteronomio» no pretenden ser más que un complemento a la «Historia de la investigación del Pentateuco».

## 1. *Estudios histórico-críticos*

### a) *Crítica literaria*

#### 1º. Singularidad del Deuteronomio: de Wette y Riehm

A comienzos del s. XIX, *de Wette* identificó el libro encontrado en el templo, en tiempo de Josías (2 Re 22), con una ver-

*gie* (FS. G. von Rad), München 1971, 155-170; H. Graf Reventlow, *Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert* (EdF 173), Darmstadt 1982, 138-147.

[2] Ver lo dicho en el Cap. II, § 1.

sión primitiva del Deuteronomio. La razón principal para tal identificación está en el hecho de que, como consecuencia del hallazgo del libro, el rey Josías adoptó una serie de medidas (en especial la centralización del culto y la celebración de la pascua: cf. 2 Re 23,4-20), que se corresponden con las leyes del Código deuteronómico (cf. Dt 12; 14,22-27; 15,19-23; 16,1-17; 17,8-13; 18,1-8; 26,1-11) y sólo con ellas. Además, de Wette notó las diferencias del Deuteronomio respecto de los otros libros del Pentateuco y sus conexiones con Josué-2 Reyes[3].

Los estudios de este autor cambiaron el rumbo de la investigación no sólo del Deuteronomio, sino también de todo el Pentateuco. Medio siglo más tarde, *Riehm* los avaló con nuevos argumentos, que contribuyeron a separar más claramente el Deuteronomio de los otros libros del Pentateuco[4]. La reconstrucción del Deuteronomio original y su ubicación en un tiempo y en un lugar precisos daría pie a numerosos análisis.

2°. Ediciones y estratos: Wellhausen, d'Eichtal y Horst

Según Wellhausen, el Deuteronomio primitivo encontrado en el templo sólo contenía el Código legal (cap. 12-26). A partir de este núcleo, se hicieron dos ediciones sucesivas (Dt 1-4.12-26.27 y Dt 5-11.12-26.28-30), que más tarde se fundieron en una sola para formar el libro actual del Deuteronomio[5].

En 1886, D'Eichtal niega la unidad del Deuteronomio, siendo el primero en hacer una separación de fuentes en Dt 5-11. Distingue, en estos capítulos, un discurso con un preámbulo (4,44-49) y tres documentos: 1°) 5,1-3.29-30; 6,1-25; 7,7-24; 7,1-6.25-26; 2°) 8,1-20; 9,1-8.22-24 y 3°) 10,12-22; 11,1-28.32[6]. Al año siguiente, Horst escribe: «Sea lo que fuere de la restauración del texto primitivo propuesta por d'Eichtal (...), la idea principal es

[3] W.M.L. de Wette, *Dissertatio critica qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum alius cujusdam recentioris auctoris opus esse monstratur*, Halle 1805; Id., *Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament*. I. *Kritischer Versuch über die Glaubwürdigkeit der Bücher und Gesetzgebung*, Halle 1806; II. *Kritik der israelitischen Geschichte. Erster Teil: Kritik der mosaischen Geschichte*, Halle 1807; ver lo dicho en el Cap. II, § 2, a, 5°.

[4] E. Riehm, *Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab*, Gotha 1854.

[5] J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1989$^3$ (1876-77$^1$), 193.

[6] Cf. G. d'Eichtal, *Mélanges de critique biblique*, Paris 1886.

fecunda y no se debe perder de vista. No se podrá afirmar ya la unidad de los cap. 5-11 sin probarla, lo que no resultará siempre fácil»[7]. El tiempo se encargaría de darle la razón.

### 3º. En línea con la hipótesis documentaria: Staerk y Steuernagel

A finales del s. XIX, estos autores aplicaron un nuevo criterio de análisis literario en la investigación del Deuteronomio: el cambio del singular al plural, o paso del «tú» al «vosotros», como elemento diferenciador de estratos o documentos[8]. Según Steuernagel, los textos en plural son históricos y se dirigen a la generación del Horeb, mientras que los textos en singular son parenéticos y se dirigen a la generación de la conquista[9].

Basados en estos criterios, Staerk y Steuernagel piensan que, a semejanza del Pentateuco, en el Deuteronomio se combinan también diferentes documentos. Este criterio daba resultados satisfactorios para los cap. 1-11, donde las «secciones-vosotros» alternan con las «secciones-tú», no así para el Código legal, redactado casi exclusivamente en singular.

### 4º. En línea con la hipótesis complementaria: Puukko, Hempel y Hölscher

Discípulos de Steuernagel, estos tres exegetas aplicaron el criterio del cambio de número prácticamente sólo a Dt 1-11; 27-30, es decir, a los textos que enmarcan el Código deuteronómico. A diferencia de su maestro, sostienen que la composición del Deuteronomio es el producto de sucesivos complementos y no la fusión de diversos documentos[10].

Maestro y alumnos compartían el criterio del cambio de número como elemento importante para identificar el Deuterono-

[7] L. Horst, Études sur le Deutéronome, *RHR* 16, 1887, 28-65 (40).

[8] W. Staerk, *Das Deuteronomium. Sein Inhalt und seine literarische Form. Eine kritische Studie*, Leipzig 1894; C. Steuernagel, *Der Rahmen des Deuteronomiums. Literarcritische Untersuchungen über seine Zusammensetzung und Entstehung*, Halle 1894.

[9] C. Steuernagel, *Das Deuteronomium* (HK), Göttingen 1923², iv.

[10] A.F. Puukko, *Das Deuteronomium. Eine literarkritische Untersuchung* (BWANT I, 5), Leipzig 1910; J. Hempel, *Die Schichten des Deuteronomiums. Ein Beitrag zur israelitischen Literatur- und Rechtsgeschichte*, Leipzig 1914; G. Hölscher, Komposition und Ursprung des Deuteronomiums, *ZAW* 40, 1922, 161-255.

mio primitivo. El texto original del Deuteronomio coincide sustancialmente, según ellos, con los pasajes en singular de Dt 5-28.

b) *Crítica de la forma y de la tradición: Klostermann y von Rad*

En opinión de *Klostermann*, el Deuteronomio es ley y comentario a la ley. El objetivo principal del Deuteronomio consiste en servir para la recitación en las reuniones públicas[11]. A este autor le corresponde el mérito de haber dado una nueva orientación a la investigación, teniendo en cuenta el estadio oral, preliterario del Deuteronomio. Fue el primero en ocuparse del proceso de una tradición viva[12].

Apoyado en los estudios de Klostermann y de Gunkel, *von Rad* dio un nuevo impulso a la investigación del Deuteronomio, superando la paralización a la que había llegado[13]. Sus trabajos están determinados esencialmente por un uso predominante de la crítica de la forma y de la tradición y por una orientación kerigmático-teológica.

Von Rad tiene la impresión de que el Deuteronomio es una acumulación barroca de materiales cultuales, el estadio final de un largo proceso de cristalización literaria. Distingue cuatro partes en el libro:

1. descripción histórica de los sucesos del Sinaí y parénesis (Dt 1-11);
2. exposición de la ley (Dt 12,1-26,15);
3. compromiso de la alianza (Dt 26,16-19);
4. bendiciones y maldiciones (Dt 27s).

Este esquema, equiparable al de la sección del Sinaí de Ex 19-24, refleja la forma de una celebración cultual de la alianza: una fiesta de ratificación o de renovación de la alianza, que tenía como centro la proclamación solemne de la ley (cf. Dt 31,10-11)[14].

[11] A. Klostermann, *Der Pentateuch. Beträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte. Neue Folge*, Leipzig 1907, 313s.347.

[12] S. Loersch, *Das Deuteronomium und seine Deutungen. Ein forschungsgeschichtlicher Überblick* (SBS 22), Stuttgart 1967, 43.

[13] Cf. O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1964³, 234.

[14] G. von Rad, El problema morfogenético del Hexateuco, en Id., *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca 1976, 11-80 (34.40-42). Acerca del «pe-

### c) *Crítica de la redacción: Noth, Minette de Tillesse y Seitz*

Según *Noth*, el Deuteronomio forma parte de la Historia Deuteronomista, una gran obra historiográfica redactada a mediados del s. VI a.C., que consta de un prólogo (Dt 4,44-30,20), relativo al período mosaico, más cuatro partes, correspondientes a los cuatro períodos sucesivos de la historia de Israel (Josué, Jueces, Samuel y Reyes).

Dt 4,44-30,20 es una composición original en singular («secciones-tú»), sobrecargada con elementos más tardíos en plural («secciones-vosotros»). El redactor deuteronomista encontró el Código legal deuteronómico lastrado con las adiciones en plural, poco más o menos en su estado actual. Lo tomó en bloque y lo incorporó a su obra, añadiéndole Dt 1-3 (4), como introducción de la Historia Deuteronomista, y Dt 31,1-13.24-26; 34, como conclusión del período mosaico y punto de enlace con el período de Josué (Jos 1)[15].

Tomando como punto de partida la obra de Noth y aplicando sistemáticamente el criterio del cambio de número, *Minette de Tillesse* llega a la conclusión de que las «secciones-vosotros» de Dt 4.44-30,20 son obra del Historiador deuteronomista. El Deuteronomio original abarcaba únicamente las «secciones tú» de 4,44-30,20. El Historiador deuteronomista utilizó el Deuteronomio original como una fuente antigua y lo reelaboró para la composición de la Historia Deuteronomista[16].

*Seitz* identifica dos series de títulos en el Deuteronomio: una, más antigua, integrada por 4,45; 6,1 y 12,1; otra, más re-

queño credo histórico», ver lo dicho en el Cap. II, § 2, b, y en este capítulo, a propósito de Dt 26,5b-9.

[15] M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. I. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Halle 1943, 3-110. Aunque el título de la obra de Noth se refiere a la historia de la tradición, en realidad es un trabajo de crítica de la redacción (cf. G. Minette de Tillesse, Martin Noth et la «Redaktionsgeschichte» des livres historiques, en C. Hauret [ed.], *Aux grands carrefours de la révélation et de l'exégèse de l'Ancien Testament* [Recherches Bibliques 8], Brugge 1967, 51-75 [62-63, n. 1]). La crítica de la redacción consiste en dar forma literaria a una tradición o a un conjunto de tradiciones. Una misma tradición, tanto si es oral como si es escrita, puede ser objeto de redacciones diferentes y sucesivas.

[16] G. Minette de Tillesse, Sections «tu» et sections «vous» dans le Deutéronome, *VT* 12, 1962, 29-87.

ciente, formada por 1,1; 4,44; 28,69 y 33,1[17]. A partir de esta observación, distingue tres estadios en la formación del libro: 1º) una colección de leyes, sin título propiamente dicho (cap. 12-25*); 2º) una composición más amplia (cap. 5-28*), con tres partes, encabezadas por los títulos de la primera serie; 3º) la composición final, estructurada por la segunda serie de títulos, que añadía los cap. 1-4; 27; 28,58-68 y 29-34. Esta composición corresponde a la incorporación del Deuteronomio a la Historia Deuteronomista[18].

## 2. *Estudios literarios: Lohfink, Polzin y Lenchak*

Inspirándose en los estudios de Klostermann y von Rad, por un lado, y en los de Wellek-Warren, Kaiser y Alonso Schökel, por otro, *Lohfink* intenta superar la crítica clásica y romper el círculo mágico de los géneros históricos para lograr una comprensión del texto en cuanto tal. Reconoce que no faltan investigaciones que pongan de relieve numerosos elementos estilísticos del Deuteronomio, pero echa en falta estudios que apliquen coherentemente un método estilístico a este libro. Él lo ensaya analizando los esquemas literarios y las estructuras retóricas de Dt 5-11. Desde esta perspectiva, algunos problemas reciben soluciones nuevas. Tal es el caso del paso del «tú» al «vosotros» que interpreta como un medio estilístico, una gradación en el discurso, y no como un criterio para distinguir estratos[19].

Los estudios de *Polzin* se encuadran en el método estructuralista y se centran sobre el Deuteronomio y la Historia Deuteronomista. Distingue dos tipos de discursos en el Deuteronomio: los del narrador deuteronómico / autor del libro (*reporting speeches*), y los de los personajes (*reported speeches*). Desde este punto de vista, el Deuteronomio es el discurso del narrador, que cita directamente a Moisés y a Dios. Puesto que Moisés, a su vez, cita con frecuencia a Dios, el Deuteronomio se convierte en un mosaico de citas dentro de otras citas, de manifestaciones de Dios en el interior de las manifestaciones del narrador. El narrador es

[17] En este punto, G. Seitz se inspira en la obra de P. Kleinert (ver el § II, 1, b de este mismo capítulo y la nota 39).

[18] G. Seitz, *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium* (BWANT 93), Stuttgart 1971.

[19] N. Lohfink, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11* (AnBib 20), Roma 1963.

un observador privilegiado y un reportero extraordinario de las palabra de Moisés y de Dios[20].

En el marco de la nueva crítica literaria, merecen mención aparte los estudios de tipo retórico. Un buen ejemplo lo ofrece la obra de *Lenchak*, cuyo objetivo consiste en analizar cómo funciona el texto para lograr su mejor comprensión. Según él, Dt 28,69-30,20 forma una «unidad retórica» orientada a convencer a su audiencia de la necesidad de elegir a Dios y obedecer sus mandatos[21].

## 3. *Origen y autor del Deuteronomio*

La cuestión del origen del Deuteronomio ha sido planteada desde hace tiempo por la exégesis crítica. Dos son las principales posiciones: la de quienes abogan por un origen nórdico y la de los que optan por un origen jerosolimitano.

### a) *Origen nórdico: Welch, von Rad y Nicholson*

En opinión de Welch, el Código de la alianza remonta a la época de la estancia de los israelitas en el desierto. Fue el código vigente durante la época de la monarquía unida. A la muerte de Salomón, el reino se dividió en dos y cada reino tuvo sus propias leyes: el del Norte, el Código deuteronómico y el del Sur, la Ley de Santidad[22].

Para von Rad, *los levitas del reino del Norte* fueron los promotores de la ley deuteronómica. Tras la caída de Samaria, continuaron su predicación en el reino del Sur. Después de la invasión de Judá en el 701, el rey Ezequías acudió a un grupo de judíos influyentes, conocidos con el nombre de *'am ha'ares* («gente del país»), para reorganizar el ejército. Éstos, junto con los levitas, promovieron un movimiento reformador, primero bajo Ezequías y luego bajo Josías, que contribuyó con sus ideas

[20] R. Polzin, *Moses and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomic History*, I, New York 1980. Ver lo dicho en el Cap. II, § 4, c sobre el método semiótico / estructuralista.

[21] T.A. Lenchak, *«Choose Life!» A Rhetorical-Critical Investigation of Deuteronomy 28,69-30,20* (AnBib 129), Roma 1993; ver lo dicho en el Cap. II, § 4, a acerca del método retórico.

[22] A. Welch, *Deuteronomy. The Framework to the Code*, Oxford 1932.

políticas y religiosas (inspiradas en la ley deuteronómica) a la marcha de la nación[23].

Nicholson defiende una teoría similar a la de von Rad, pero con *los profetas* como protagonistas. A éstos –y no a los levitas– se debería el Deuteronomio que inspiró la reforma de Josías. Los profetas comenzaron su actividad en el reino del Norte y, después de la caída de Samaria, la prosiguieron en Jerusalén[24].

b) *Origen jerosolimitano: Clements, Weinfeld y Albertz*

Según Clements, el Deuteronomio nació en Jerusalén. Su alumbramiento se debió a un «*partido reformista*», integrado por profetas, sacerdotes y oficiales de la corte, que fue el verdadero causante de la reforma deuteronómica[25].

Aun reconociendo las conexiones del Deuteronomio con profetas como Oseas, Weinfeld apuesta por *los círculos sapienciales* como los verdaderos responsables de la composición del Deuteronomio. Tanto el carácter didáctico del libro como su interés por la teología de la alianza le llevan a pensar que el Deuteronomio fue escrito por oficiales de la corte jerosolimitana, en tiempos de Ezequías y Josías, entre los que merece especial mención Safán, el «escriba»[26].

Basado en 2 Re 22-23; Jer 28; 36..., a los que atribuye un valor histórico, e inspirado en algunas de las opiniones anteriores, Albertz identifica *cinco grupos* que participaron en la reforma deuteronómica: 1) la «gente del país», que contribuyó decisivamente a la ascensión al trono de Josías (2 Re 21,23-24); 2) la familia de Safán; 3) Jelcías y los sacerdotes de Jerusalén; 4) los profetas (Julda, Sofonías, Jeremías...), y 5), muy especialmente, la corte suprema de Jerusalén (Dt 17,8-13), integrada por altos funcionarios y sacerdotes, que disponían de los medios y del po-

[23] G. von Rad, *Deuteronomium-Studien* (FRLANT 58), Göttingen 1948².

[24] E.W. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition*, Oxford 1967, 65-79. K. Zobel (*Prophetie und Deuteronomium. Die Rezeption prophetischer Theologie durch das Deuteronomium* [BZAW 199], Berlin 1992) ha vuelto a insistir recientemente en las relaciones del Deuteronomio con la profecía.

[25] R.E. Clements, *God's Chosen People. A Theological Interpretation of the Book of Deuteronomy*, London 1968.

[26] M. Weinfeld, *Deuteronomy and Deuteronomic School*, Oxford 1972, 158-178; Id., *Deuteronomy 1-11* (AB 5), New York 1991, 44-84.

der suficientes para hacer efectiva la reforma. A éstos se debería el Código deuteronómico[27].

## 4. *El Deuteronomio y los tratados de alianza*

La alianza es uno de los motivos fundamentales del Deuteronomio. Este dato, comprobable tanto por el lenguaje y las fórmulas como por los contenidos del libro, cobra especial relieve al compararlo con los «formularios de alianza» propios de algunos «tratados de vasallaje» internacionales. Dichos formularios siguen básicamente dos modelos: el de los tratados hititas de los ss. XIV-XIII a.C. y el de los tratados arameos y asirios de los ss. VIII-VII a.C.[28]. El parentesco formal entre el Deuteronomio y los tratados de alianza resulta innegable, a pesar de que en el Deuteronomio no aparezca el «formulario de alianza» completo ni pueda asegurarse que imite un modelo determinado. En cuanto al esquema genérico, el Deuteronomio se acerca más a los *tratados hititas*, si bien falta el preámbulo y los testigos no son fácilmente parangonables. En el desarrollo de las maldiciones, por el contrario, se acerca más a los *tratados asirios*.

Los primeros estudios comparados entre los tratados internacionales de vasallaje y el Deuteronomio centraron su atención preferentemente en los tratados hititas del segundo milenio a.C. En cambio, los estudios recientes han puesto de relieve sobre todo las conexiones del Deuteronomio con los tratados asirios del s. VII a.C., en especial con los «tratados de vasallaje de Asaradón». Según Steymans, casi todos los versículos de Dt 28,20-44 cuentan con paralelos en Asaradón[29]. Y, según Otto, antes de la composición del Deuteronomio, se compuso en Judá un juramento de fidelidad basado en los «tratados de vasallaje de Asaradón» para contrarrestar la hegemonía asiria y la implícita disminución del status de Yahvé. Este juramento se incorporó luego en Dt 13 y 28[30].

[27] R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*. I. *From the Beginnings to the End of the Monarchy*, London 1994, 195-242.

[28] Cf. Cap. IV, § IV, 2, a.

[29] H.U. Steymans, Eine assyrische Vorlage für Deuteronomium 28,20-44, en G. Braulik (ed.), *Bundesdokument und Gesetz. Studien zum Deuteronomium*, Freiburg 1995, 119-141; Id., *Deuteronomium 28 und die* adê *zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel* (OBO 145), Freiburg 1995.

[30] Cf. E. Otto, *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien* (BZAW 284), Berlin 1999, 57-68.

Puesto que los «tratados de vasallaje de Asaradón» son juramentos de lealtad impuestos por el rey a sus vasallos y el soberano de Israel no es el rey de Asiria, sino Yahvé, algunos autores se preguntan por la compatibilidad entre la ideología propia de los tratados orientales de vasallaje y la teología deuteronómica. ¿Podrían tener una intención subversiva los autores bíblicos al incorporar aquella ideología a la teología yahvista? ¿Sería acaso una perversión de la teología bíblica?[31]

## 5. *Deuteronomio, Hexateuco y Pentateuco: Otto*

El Deuteronomio predeuteronomista (Dt 6,4-5; 12,13-28,44*) es el documento de una reforma cultual y jurídica, relacionada con Josías, que reformula el derecho del Código de la Alianza, desde la perspectiva de la centralización del culto, y toma elementos contemporáneos de la tradición jurídica asiria[32].

Dicho Deuteronomio sufrió, en primer lugar, dos redacciones deuteronomistas sucesivas durante el exilio: 1ª) El redactor principal (DtrD) añadió Dt 5; 9-10* al «Programa de reforma josiano», haciendo de éste un discurso de Moisés situado en el contexto del Horeb. DtrD entiende su obra como una *ley* proclamada en el Horeb. 2ª) El segundo redactor (DtrL [*L* = *Landnahmetradition*]) añadió Dt 1-3; 29-30. A este redactor se debe también el estrato inicial deuteronomista de Jos 1-11* más Jue 2,6-9. En todos sus textos, este redactor hace hincapié en la posesión de la *tierra*. Posteriormente, otro redactor integró DtrL con P (el Escrito sacerdotal), subrayando aún más el interés en la tierra, y creó el Hexateuco. Finalmente, un redactor aún posterior, interesado en la ley como DtrD, enmarcó de nuevo el Deuteronomio, a la par que lo separó de Josué, y creó el Pentateuco. Estos dos últimos redactores elaboraron sus obras en los ss. V-IV a.C.[33]

[31] Cf. N. Lohfink, Culture Shock and Theology. A Discussion of Theology as a Cultural and Sociological Phenomenon Based on the Example of Deuteronomic Law, *BTB* 7, 1977, 12-22; R. Albertz, *A History of Israelite Religion* (n. 27), 206-216.

[32] E. Otto, Del Libro de la Alianza a la Ley de Santidad. La reformulación del derecho israelita y la formación del Pentateuco, *EstBíbl* 52, 1994, 195-217 (204-205); Id., *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform* (n. 30); ver lo dicho en el Cap. II, § 3, d.

[33] E. Otto, *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens* (FAT 30), Tübingen 2000.

## 6. *Balance*

«La guerra en torno al Deuteronomio» continúa. Algunas posiciones se consolidan y fortalecen; otras siguen siendo objeto de disputa.

1º. Salvo raras excepciones, como la de Reuter, que identifica el «libro» encontrado en el templo (2 Re 22-23) con el Código de la Alianza de Ex 20-23[34], la mayoría de los exegetas identifica dicho «libro» con el Deuteronomio primitivo. Esta hipótesis ha salido reforzada recientemente mediante el estudio comparado con los tratados neoasirios.

2º. En cuanto al cambio de número: el paso del «tú» al «vosotros», por sí solo, no es criterio suficiente para distinguir estratos, pues en varios textos del Deuteronomio el cambio de número no puede explicarse simplemente como una gradación o intensificación del discurso. Se ha de ver en cada caso si, además del paso del «tú» al «vosotros» o viceversa, concurren otros indicios que avalen la existencia de diferentes estratos o redacciones[35].

3º. Los tratados de vasallaje –sin ser la panacea, como se creyó en un principio– han ayudado a comprender mejor el Deuteronomio y en algunos casos concretos, como en el de Dt 28, son indispensables.

4º. Las discusiones sobre la extensión del Deuteronomio primitivo están lejos de llegar a un consenso. Actualmente existe una tendencia a datar en época exílica o postexílica muchos textos de Dt 6-28 que hasta hace relativamente poco se consideraban preexílicos.

5º. Sigue abierta la discusión sobre el autor o los autores del Deuteronomio. ¿Es obra de sacerdotes, de profetas o de escribas? ¿O se debe a un «partido» o a una «escuela»?

[34] E. Reuter, *Kultzentralisation Entstehung und Theologie von Dtn 12* (BBB 87), Frankfurt am Main 1993.

[35] Cf. S. de Boorer, *The Promise of the Land as Oath. A Key to the Formation of the Pentateuch* (BZAW 205), Berlin 1992, 272-275; T. Veijola, Bundestheologische Redaktion im Deuteronomium, en Id. (ed.), *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen*, Helsinki 1996, 247-276 (273).

## II. INTRODUCCIÓN

### 1. *Rasgos literarios*

#### a) *Formas básicas*

Desde el punto de vista formal, en el Deuteronomio se dan cita *cuatro tipos de textos: narrativos, legales, parenéticos y poéticos*. Predominan los textos legales, que ocupan la parte central del libro, comúnmente conocida como Código deuteronómico (cap. 12-26*; se puede añadir también el Decálogo: Dt 5,6-21). Los narrativos se encuentran principalmente en la primera y última parte del libro (cap. 1-3; 29-31; 34). También en 5,1-5.22-32*; 9,7-10,11*; 11,2-9; amén de otras perícopas más cortas, que salpican buena parte del libro. La parénesis es más frecuente que en los otros libros del Pentateuco. Además de las secciones parenéticas más desarrolladas (cap. 4; 6,1-9,7*; 10,12-11,32*; 30*), la parénesis aparece acá y allá, acompañando a las leyes o entrelazada con las narraciones. Los textos poéticos se hallan al final del libro (cap. 32 y 33), coronando la narración, análogamente a lo que ocurre en el Génesis.

Si a los cuatro grupos anteriores se añaden las bendiciones y maldiciones de los cap. 27 y 28, ya se tiene prácticamente la totalidad de las formas básicas del Deuteronomio. Cabría aún distinguir las piezas menores que componen las diferentes secciones: catequesis, monólogos, piezas hímnicas, etc., como partes integrantes de la parénesis, o las leyes apodícticas y casuísticas dentro de las secciones legales, etc.

Entre los rasgos distintivos del Deuteronomio destaca la frecuente variación de número: textos redactados en segunda persona del singular o «*secciones-tú*» alternan con otros redactados en segunda persona del plural o «*secciones-vosotros*». Éstas se encuentran preferentemente en los marcos narrativos, mientras que aquéllas predominan en los textos parenéticos y en los legales. Pero a veces se salta del singular al plural o viceversa en un mismo versículo o en versículos contiguos que forman parte de una misma sentencia (cf. 6,1-3.17; 7,4; 8,1.19-20...). El fenómeno no es absolutamente nuevo; ocurre también en algunos textos extrabíblicos y en otros textos del Antiguo Testamento, aunque con menor frecuencia (ver, a modo de ejemplo, Lev 19).

El discurso del Deuteronomio es *repetitivo, persuasivo y retórico*. Muchos términos y expresiones típicas se repiten una y

otra vez, haciendo de este libro una obra inconfundible[36]. Los numerosos elementos parenéticos tratan de llegar al corazón del individuo. Así se entiende que las leyes no sean meras prescripciones autoritativas; su fuerza no es coactiva, sino persuasiva. Por eso van acompañadas a menudo por reflexiones de carácter teológico o por exhortaciones y motivaciones. Se podría hablar de una «retórica de la ley»[37], como parte integrante de la retórica del libro. No en vano el Deuteronomio es considerado como «el libro retórico por excelencia en el Antiguo Testamento»[38].

b) *Estructura y divisiones*

En su forma actual, el Deuteronomio está estructurado por cuatro títulos[39], que, por sus características singulares, se distinguen de otras introducciones o subtítulos del libro aparentemente similares:

1,1: *'elleh haddebarim*
4,44: *wezo't hattorah*
28,69: *elleh dibbre habberit*
33,1: *wezo't habberakah*

Se trata de cuatro sentencias nominales (sin verbo), que comienzan con un pronombre demostrativo (*'elleh - zot* / «éstas» - «ésta») y van seguidas por un sustantivo en el que se especifica y sintetiza el contenido fundamental de la sección que sigue: «palabras», «*torá*», «palabras de alianza» y «bendición». Las cuatro sentencias se ponen en boca del narrador. (Las demás introducciones o subtítulos del Deuteronomio se ponen directamente en boca de Moisés [4,1; 5,1; 12,1], pero no en la del narrador). Las cuatro sentencias nominales van seguidas por otras tantas sentencias de relativo, en las que el narrador cede la palabra a Moisés, que se dirige a los israelitas. Debido a estas fra-

[36] Cf. Cap. I, § 5, b.

[37] Cf. J.W. Watts, *Reading Law. The Rhetorical Shaping of the Pentateuch*, Sheffield 1999.

[38] J.R. Lundbom, *Jeremiah: A Study in Ancient Hebrew Rhetoric* (SBL DS 18), Missoula 1975, 2.

[39] P. Kleinert, *Das Deuteronmium und der Deuteronomiker. Untersuchungen zur alttestamentlichen Rechts- und Literaturgeschichte*, Bielefeld 1872, 167; N. Lohfink, Der Bundesschluss im Lande Moab. Redaktionsgeschichtliches zu Dt 28,69-32,47, *BZ* 6, 1962, 32-56 (32-34); G. Seitz, *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium* (BWANT 93), Stuttgart 1971, 21-29.

ses de relativo, el discurso del narrador se convierte en discurso de Moisés.

Los cuatro títulos señalados, con sus respectivas fórmulas de relativo, estructuran el Deuteronomio en cuatro partes: tres grandes discursos más una bendición de Moisés. Según 1,5, «Moisés *comenzó* a explicar esta *torá*», y según 33,1 «bendijo a los israelitas *antes de su muerte*». Con estas expresiones, se abren el primero y el último discurso de Moisés. La voz dominante, sin duda, es la de Moisés. Pero se apaga con su muerte (34,5). Al final, sólo se oye la voz del narrador. El relato del cap. 34 (así como 32,48-52, que lo prepara) no puede caer bajo el título genérico del libro (1,1, además de ser el título de la primera parte, es el título del libro) ni bajo el título específico de 33,1. Así pues, los cuatro títulos no cubren la totalidad del libro. Éste, en sentido estricto, no es un discurso o una serie de discursos de Moisés, sino una «narración». Es la narración de la última jornada de Moisés, en especial de las palabras (discursos) por él pronunciadas en tan señalado día. La voz del narrador abre y cierra el libro. Evidentemente, la atribución del Deuteronomio a Moisés es una ficción literaria, un procedimiento para conferir autoridad al libro.

En los próximos apartados, se completará el sistema de los cuatro títulos con otros subtítulos tomados del mismo libro. Seguiremos el criterio de las señales lingüísticas, en coherencia con el modo de proceder al estructurar el Génesis y los demás libros del Pentateuco.

## 2. *Trasfondo histórico y social*

El Deuteronomio original es el documento de una reforma jurídica y religioso-social, llevada a cabo por Josías en el s. VII a.C., desde una perspectiva centralizadora. Se desconocen muchos particulares de la reforma, pero lo que parece más seguro es que la centralización del culto, de la justicia y otras medidas reformadoras se debieron en buena parte a las circunstancias políticas y sociales entonces reinantes.

La conquista asiria de Samaria (721 a.C.) acarreó la destrucción de las ciudades y santuarios del reino de Israel. Tras la caída de Samaria, muchos habitantes del reino del Norte fueron desterrados mientras que otros trasladaron su residencia a Judá. La posterior invasión de Senaquerib, en tiempo de Ezequías

(701 a.C.), acabó también con las principales ciudades y santuarios del reino de Judá, salvo con Jerusalén.

En tales circunstancias, se fortificaron algunas ciudades del reino de Judá, donde se agrupó parte de la población rural judía en busca de mayor seguridad. Esto implicó un proceso de urbanización, con los consiguientes reajustes institucionales. La centralización de la justicia corrió pareja con la centralización del culto en Jerusalén. Se creó una instancia judicial superior –una especie de tribunal supremo– en el santuario central, donde tenían que acudir los jueces locales para resolver los casos más difíciles (cf. Dt 17,8-13).

Los sucesos políticos y sociales mencionados trajeron consigo algunos problemas familiares y humanitarios que la reforma deuteronómica trató de remediar. Tal es el caso del diezmo que se debía distribuir cada tres años entre los ciudadanos que no tenían tierras y entre los más necesitados (Dt 14,28-29; 26,12-15) o de la remisión regular de las deudas cada siete años (15,1-3.7-11), «la ley económica más importante de la Biblia»[40]. Leyes éstas fundadas en una concepción religiosa, según la cual la tierra y sus frutos son dones de Yahvé; su distribución entre los necesitados equivale a reconocer los derechos de Dios y los deberes con los demás (cf. 14,22-29). La reforma deuteronómica apostaba por una sociedad solidaria, igualitaria y sin pobres. El pueblo de Yahvé tenía que ser un pueblo de hermanos[41].

En síntesis, el Deuteronomio primitivo, es decir, una buena parte del Código legal (12-26), con su introducción y conclusión (6,4ss y 28*), se enmarca en los acontecimientos ocurridos en los ss. VIII-VII a.C. en los reinos de Israel y de Judá, sobre todo en el contexto de la dominación asiria y la consiguiente reforma de Josías. El resto del libro se debe a ampliaciones o ediciones posteriores durante el exilio y postexilio. En algunos textos, como Dt 1-4; 28,49-68; 30,1-10, se traslucen los problemas propios de estas épocas, como se verá a lo largo de la exposición.

[40] Cf. F. Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992, 264.

[41] Cf. F. García López, El Dios judeo-cristiano ante las utopías (Éxodo, reforma de Josías y exilio), en N. Silanes (ed.), *Dios Trinidad. Entre utopía y esperanza* (SET 36), Salamanca 2001, 15-36 (23-28).

## 3. *Teología*

Desde el punto de vista teológico, el Deuteronomio es uno de los libros más densos y ricos del Antiguo Testamento. En él se dan cita una serie de temas importantes, entre los que cabe destacar los referentes a la alianza entre Dios y el pueblo, a la elección, a la tierra y a la ley. Cada uno de estos temas posee su propia entidad, pero a menudo se hallan entrelazados, formando un entramado teológico.

La idea de *Dios* aparece estrechamente relacionada con la del *pueblo*. Yahvé es el Dios de Israel y éste el pueblo de Dios, lo que constituye el motivo central de la *alianza* (26,17-19). Dt 6,4 proclama solemnemente la unidad de Yahvé, de la que deriva para Israel la exigencia de amarlo con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas (6,5). Por regla general, el amor se entiende como un sentimiento espontáneo y no como una actitud obligatoria. Sin embargo, en el Deuteronomio se presenta como una obligación. A la pregunta: «¿Qué es lo que te exige Yahvé, tu Dios?», 10,12-13 responde: «Que temas a Yahvé, tu Dios, que sigas sus caminos y le ames, que sirvas a Yahvé tu Dios con todo el corazón y toda el alma, que guardes los preceptos de Yahvé, tu Dios...» Amor, temor, obediencia y reverencia se colocan en una misma línea, como actitudes básicas del israelita respecto de su Dios. Amar a Dios significa serle fiel (7,9; 11,1; 30,20). Late aquí la misma concepción que en los tratados orientales de alianza. En éstos, la fidelidad del vasallo al soberano se expresa también en términos de amor, obediencia y servicio. Esta concepción, no obstante, no agota el sentido y el alcance del mandamiento deuteronómico del amor. En Dt 8,5, Yahvé aparece como un padre y un maestro que corrige a su hijo Israel. Aquí pasa a primer plano el aspecto sapiencial del Deuteronomio, presente también en 6,4-9. El amor que Yahvé solicita de Israel implica también piedad filial y obediencia reverencial[42].

Yahvé eligió a Israel, entre todas las naciones, como el pueblo de su propiedad (7,6). La teología de la *elección* es uno de los rasgos distintivos del Deuteronomio. La novedad fundamental de este libro consiste en extender a todo Israel una doctrina que, en textos más antiguos (cf. 1 Sam 10,17-24; 2 Sam 6,21), sólo se

[42] Cf. F. García López, *El Deuteronomio. Una ley predicada* (CB 63), Estella 1989, 22-23.

aplicaba al rey o al santuario. En la perspectiva de Dt 7,7-8, la elección de Israel no se basa en su grandeza o poder, sino en el amor gratuito de Dios y en su fidelidad al juramento que hizo a sus padres. La elección no es fruto de la conquista humana, sino de la pura gracia divina. Se puede perder, pero no merecer ni ganar. El «rescate» del poder de Faraón, gracias al cual Israel se convierte en «propiedad particular de Yahvé», y la consiguiente salida de Egipto confirman la elección divina de Israel. La conciencia de Israel acerca de su elección se basa, en gran parte, en la experiencia histórica de su liberación de Egipto. Este dato ayuda a comprender el carácter beligerante de la teología deuteronómica de la elección.

El don de la *tierra* hunde sus raíces en la elección. De todos los dones de Dios, la tierra es el más preciado para Israel. Es uno de los temas dominantes en el Deuteronomio. En 8,7-18 (cf. 6,10-11; 26,1-10), se aúnan la descripción y la reflexión teológica más importantes sobre la tierra. La tierra de Canaán se contrapone a la de Egipto y al desierto. Desde la perspectiva histórico-geográfica, Egipto es el punto de salida; el desierto, el lugar de paso, y Canaán, el punto de llegada. Desde la perspectiva humano-social, Israel sale de la «esclavitud» (v. 14) y pasa por un lugar «terrible» (v. 15) para entrar en una «tierra buena» (v. 7.10). La bondad de Canaán se manifiesta en sus riquezas: trigo, cebada, viñas, higueras, granados, olivares y miel (v. 7-10). Un elenco parecido a éste se encuentra en el relato autobiográfico de Sinuhe, un oficial egipcio que, al subir al trono un nuevo Faraón, huyó de Egipto y se refugió en un país que describe así:

> «Era una tierra buena, llamada (Araru?).
> Había en ella higos y uvas, más vino que agua.
> Había miel en cantidad y abundancia de olivos.
> Sus árboles producían toda suerte de frutos.
> Había cebada y trigo»[43].

No se sabe exactamente dónde está la tierra de «Araru»; algunos autores piensan que se trata de una región situada en el valle de Yarmuk, en la Transjordania, al este de Palestina. La descripción de Sinuhe se adecua muy bien a esta zona y se da la mano con la del texto bíblico sobre la tierra de Canaán. Al describir la tierra de Canaán con rasgos vivos, que caracterizan la

[43] Cf. J.B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1969, 19.

abundancia, el bienestar y la libertad, y el desierto y la tierra de Egipto con trazos más sobrios, aunque no menos vivos, que expresan la escasez, el malestar y la esclavitud, el Deuteronomio no sólo se recrea en la bondad de la tierra prometida, sino que llama también la atención sobre la bondad de Yahvé, señor y dador de la tierra, intentando mover a Israel a la gratitud y a la alabanza a su Dios por los dones recibidos.

Cuando Israel entre en la tierra, tendrá una *ley* que cumplir. El Deuteronomio presenta los mandatos y decretos como una tarea en la tierra prometida (cf. 6,1; 12,1). Observar los mandamientos significa ser fieles a Yahvé. Del cumplimiento de las leyes dependen la vida y la bendición de Israel en la tierra prometida (6,20-25; 28)[44]. De todas las leyes, la de la *centralización del culto* es la más característica de la legislación deuteronómica. Se prescribe a Israel no ofrecer sacrificios en cualquier santuario, sino en el lugar que Yahvé elija para poner allí su nombre (12,13.21). Análogamente a lo que ocurre con el nombre, que representa a la persona, el santuario representa a la divinidad. La unidad de santuario depende, en última instancia, de la unidad de Dios: un solo Dios (6,4); por consiguiente, un solo santuario.

## III. «ÉSTAS SON LAS PALABRAS». PRIMER DISCURSO DE MOISÉS (1,1-4,43)

El discurso consta de dos secciones (1,6-3,29 y 4,1-40), formal y temáticamente diferentes, que van precedidas por una breve introducción general (1,1-5) y seguidas por una pequeña unidad referente a las ciudades de asilo (4,41-43).

### 1. *Introducción (1,1-5)*

El narrador presenta a Moisés como un orador, que proclama su palabra (v. 1), y como un escriba, que explica la *torá* (v. 5). La expresión «al otro lado del Jordán» denota la diferente situación del narrador (en Canaán) respecto de Moisés (en Transjordania).

[44] Sobre el significado teológico de la ley, ver lo dicho en el Cap. IV, § IV, c. 1°, con referencia expresa a Dt 6,20-25.

Por su precisión y detalle, insólitos en el Deuteronomio, la indicación temporal del v. 3 deja traslucir su parentesco con los escritos sacerdotales (cf. Gn 7,11; Ex 19,1; 40,17; Num 1,1).

## 2. *Desde el Horeb hasta Moab. Mirada retrospectiva (1,6-3,29)*

La primera sección es una narración de tipo histórico. En una mirada retrospectiva, se recuerdan y sintetizan las principales etapas del itinerario de Israel, desde el Horeb hasta Moab.

Formalmente destaca una serie de órdenes divinas con cierto valor estructurante. Yahvé va trazando la dirección que Israel debe seguir en su marcha hacia la tierra prometida. Por regla general, a la orden divina sigue el relato del cumplimiento por parte del pueblo (cf. 1,6-8 // 1,19; 1,40 // 2,1; 2,2 // 2,8; 2,13a // 2,13b; 2,24 // —; — // 3,1).

En cuanto al contenido, uno de los temas más frecuentes y significativos en el Deuteronomio y en la Historia Deuteronomista es que la obediencia a las órdenes divinas se premia con bendiciones, mientras que la desobediencia se castiga con maldiciones. Buena prueba de ello son los textos de esta sección.

La primera parte (1,6-8.19-46) pone de manifiesto cómo la rebelión del pueblo en Cades Barnea provoca la ira de Yahvé, que castiga a la generación rebelde a no entrar en la tierra prometida (1,9-18 es una adición, que rompe el hilo narrativo).

La segunda parte (2,1-3,29), por el contrario, muestra cómo la obediencia a Yahvé conduce a Israel a la victoria. Aquí, las órdenes divinas son de dos tipos: primero se ordena atravesar pacíficamente por los territorios de Edón (2,2-8a), Moab (2,8b-13a) y Amón (2,16-23), y después se manda conquistar militarmente los territorios de Galaad (2,24-37), Basán (3,1-7) y Canaán (3,18-22).

La implicación divina en esta conquista militar da al relato un colorido especial que ha llevado a los especialistas a hablar de «guerra santa» o de las «guerras de Yahvé»[45]. En 3,8-11 se hace un primer balance de la conquista, y en 3,12-17 se narra la

[45] Cf. G. von Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel* (AThANT 20), Zürich 1951; F. Stolz, *Jahwes und Israels Kriege. Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israels* (AThANT 60), Zürich 1972; T.B. Dozeman, *God at War. Power in the Exodus Tradition*, New York 1996.

distribución de los territorios conquistados entre las tribus de Rubén, Gad y la mitad de Manasés.

La sección se concluye con la súplica de Moisés a Yahvé para que le conceda la gracia de poder completar la obra de la conquista, pasando el Jordán y entrando en la tierra prometida. Yahvé le niega esta gracia, reservada a Josué y a la generación fiel (3,22-28). Se subraya así, una vez más, el tema de la tierra, presente desde el principio (1,6-8) hasta el final (3,22-28) de la sección.

La mayoría de los episodios cuenta con paralelos más o menos estrictos en los libros del Éxodo y Números (cf. Dt 1,9-18 // Ex 18,13-27 y Num 11,16-30; Dt 1,19-46 // Num 13-14; Dt 2,1-8 // Num 20,14-21; Dt 2,24-37 // Num 21,21-31; Dt 3,1-12a // Num 21,33-35; Dt 3,12b-22 // Num 32). Entre los relatos del Deuteronomio y los de Éxodo y Números, no obstante, existen diferencias significativas. Hay omisiones y adiciones en unos textos respecto de los otros así como también un enfoque teológico diverso en algunos casos. Además, mientras que en Éxodo y Números los episodios aparecen sueltos, en Dt 1-3 están trabados en un solo relato, con cuatro puntos:

1°. rebelión y fracaso de la conquista;
2°. marcha pacífica;
3°. conquista militar;
4°. distribución de los territorios conquistados.

A partir de Noth, los estudios histórico-críticos clásicos han interpretado estos paralelismos en el sentido de que Dt 1-3 relee las tradiciones del desierto de Éxodo y Números, en vistas a introducir no sólo el Deuteronomio sino también la Historia Deuteronomista, especialmente el tema de la conquista y distribución de la tierra, punto central del libro de Josué[46]. En cambio, el nuevo historicismo apunta en el sentido opuesto: los textos de Éxodo y Números serían una ampliación de los de Dt 1-3[47].

[46] Cf. M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (n. 15), 3-47.

[47] Cf. M. Rose, *Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke* (AThANT 67), Zürich 1981, 221-315; Id., Empoigner le Pentateuque par son fin! L'investiture de Josué et la mort de Moïse, en A. de Pury (ed.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, Genève 1989, 129-147.

### 3. *Mirada prospectiva hacia la tierra prometida (4,1-40)*

La segunda sección está escrita con la mirada puesta en la tierra de Canaán. Las referencias al Horeb sirven de fundamento para la vida en la tierra prometida. Desde el punto de vista formal, se opera un cambio radical entre esta sección y la precedente; de la narración se pasa a la exhortación. Para ello se recurre a la expresión *we'attah* («y ahora»), usada a menudo en el Antiguo Testamento para pasar del relato a la parénesis, del pasado al presente, del recuerdo a la acción. El compromiso que *ahora* se le pide a Israel (cap. 4) se apoya en la historia (cap. 1-3).

Esta sección se halla delimitada por las fórmulas sobre la observancia de la ley y sobre la posesión y disfrute de la tierra (4,1.40). La conquista de la tierra se condiciona a la observancia de la ley. En el fondo, subyace la misma teología que en Dt 1-3.

A estas referencias generales a la ley se añaden en 4,9ss otras más concretas al decálogo, en especial a la prohibición de las imágenes (4,15ss). Dada la importancia de la ley, es decisivo para Israel que no ignore los acontecimientos del Horeb: «vosotros oíais palabras, pero no veíais figura alguna» (4,12). Lo distintivo de la religión israelita es la palabra, no la imagen. En este punto, Dt 4 se aproxima considerablemente a la teología del Sacerdotal y del II Isaías. Los mandamientos del Horeb evocan, a su vez, el motivo de la alianza entre Yahvé y el pueblo (4,12.23). La insistencia en el Horeb anticipa, a la par que comenta, el tema central del cap. 5.

La mirada retrospectiva a la estancia de Israel en el desierto (primera sección) y la mirada prospectiva a la tierra prometida (segunda sección) hacen del primer discurso de Moisés un texto particularmente apropiado para una reflexión en el exilio y postexilio. Da la impresión de que el Deuteronomista intenta extraer las lecciones del pasado para iluminar el presente de los desterrados.

La generación que muere en el desierto, castigada por Dios, debido a sus pecados, y Moisés, que suplica poder entrar en la tierra prometida (cap. 1-3), son ejemplos elocuentes para los desterrados. En la teología del Deuteronomista se enfatiza la idea de que la desobediencia de Israel es la causa principal de la situación por la que atraviesa el pueblo en el destierro. La creencia en Yahvé como único Dios y la lucha contra los ídolos (cap. 4) representa el programa ideal para la comunidad que retorna a la tierra.

## IV. «ÉSTA ES LA TORÁ». SEGUNDO DISCURSO DE MOISÉS (4,44-28,68)

### 1. *Componentes y divisiones*

El segundo discurso de Moisés ocupa el centro del libro. Está formado por una introducción general (4,44-48) más tres secciones: 5,1-11,32; 12,1-26,16; 26,17-28,68. En realidad, todo el discurso gravita en torno al Código legal, que constituye el núcleo del Deuteronomio.

Las dos primeras secciones se hallan delimitadas por los términos *huqqim wemispatim* («mandatos y decretos»). Esta pareja verbal, sola, no vuelve a aparecer en el Deuteronomio, lo que acentúa su valor estructurante.

5,1: «Escucha, Israel, los *mandatos y decretos*».
11,32: «Acatad todos los *mandatos y decretos*».
12,1: «Éstos son los *mandatos y decretos*».
26,16: «Hoy el Señor tu Dios te manda que cumplas estos *mandatos y decretos*».

La tercera sección, en su forma actual, no cuenta con ningún elemento estructurante claro, debido quizá a las sucesivas elaboraciones del texto. Es probable que, en el Deuteronomio primitivo, el código legal se cerrara con una lista de bendiciones y maldiciones, al estilo del Código de Hammurabi. En este caso, la tercera sección podía haber estado estructurada por una doble inclusión, de forma análoga a las dos primeras secciones:

28,1: «todos sus preceptos» (*kol miswotaw*)
28,13: «los preceptos de Yahvé» (*miswot yhwh*)

28,15: «todos sus preceptos y sus mandatos» (*kol miswotaw wehuqqotaw*)
28,45: «sus preceptos y sus mandatos» (*miswotaw wehuqqotaw*)

### 2. *«Ésta es la torá. Éstas son las normas, los mandatos y decretos» (4,44-48)*

En la introducción general, se especifica el título del segundo discurso y las circunstancias temporales y locales en que fue pronunciado. En realidad, se superponen dos títulos: el primero (4,44) califica el discurso mosaico como *torá* («instrucción»).

Con este término se abarca el conjunto del discurso: narraciones, leyes, parénesis y bendiciones-maldiciones. En cambio, el segundo título (4,45) es más restringido. La superposición de dos títulos del mismo tenor formal denota el carácter redaccional de estos textos.

Las circunstancias de tiempo y lugar recuerdan parcialmente las del primer discurso (1,1-5). Sobre Egipto y el Jordán se volverá reiteradas veces, desde diferentes ángulos, a lo largo del discurso.

### 3. *«Escucha, Israel, los mandatos y decretos» (5,1-11,32)*

Los textos de esta sección pertenecen a dos géneros distintos: el narrativo (cap. 5 y 9,7-10,11) y el parenético (6,1-9,6 y 10,12-11,32). Los pasajes narrativos son de tipo histórico, están redactados generalmente en segunda persona del plural y giran en torno a los acontecimientos del Horeb. Los parenéticos, en cambio, están redactados por regla general en segunda persona del singular y tratan de inculcar la fidelidad a Yahvé como norma de vida.

Pero sería erróneo pensar que los bloques parenéticos sólo contienen exhortaciones o que en los narrativos únicamente hay referencias históricas. Éstos aparecen salpicados por elementos parenéticos y aquéllos por elementos históricos. Análogamente, las secciones en singular están salpicadas por textos en plural y a la inversa. Donde mejor se aprecia este particular es en los encabezamientos y en los pasos de una sección a otra.

El primer bloque narrativo (5,1-32) se abre y cierra con una exhortación apremiante a escuchar y poner en práctica los mandamientos. Dt 5,1 se diferencia claramente de 12,1, ya que la expresión «mandatos y decretos» se halla enmarcada en cada caso en una frase diferente. En sentido estricto, los mandatos y decretos se exponen en 12,1ss; en 5,1ss se urge, con exhortaciones y amonestaciones, a su cumplimiento.

El paso de la sección narrativa del cap. 5 a la parenética del cap. 6 requiere especial consideración. Al final del cap. 5 se colocan dos versículos parenéticos, en segunda persona del plural, y al comienzo del cap. 6 se emplean tres versículos parenéticos, pero sólo el primero está en plural. La estructura concéntrica de

5,32-6,3[48] realza el carácter redaccional de esta pieza, cuidadosamente calculada en los detalles, creada para servir de puente entre dos secciones formal y temáticamente distintas.

Un caso similar se aprecia en el paso de la sección parenética de los cap. 6,1-9,6 a la sección narrativa de los cap. 9,7-10,11. Por un lado, la última pieza de la sección parenética (9,1-6) está impregnada de referencias históricas y, por otro, en 9,7 se pasa del imperativo parenético en singular (v. 7a), característico de la sección previa, al dato histórico en plural (v. 7b), típico de la sección siguiente. Se trata nuevamente de una pieza redaccional calculada, todo un arte de la transición.

El cambio de la sección narrativa de 9,7-10,11 a la sección parenética siguiente se establece mediante la expresión *we'attah*, ya comentada, aunque en este caso tiene un matiz diferente al de 4,1, puesto que la historia narrada en 9,7-10,11 no sirve de fundamento para el compromiso de 10,12ss. El hecho de que los recuerdos del Horeb se coloquen en cabeza de la sección invita a pensar que la exhortación a cumplir la ley, a ser fieles a los imperativos de la alianza, se justifica recurriendo a la revelación de Dios en la historia.

### a) *La alianza del Horeb, el decálogo y la mediación de Moisés (5)*

Dt 5 tiene por escenario el *Horeb*, la montaña de la revelación de Dios a su pueblo, y por contenidos clave la *alianza* y el *decálogo*, que es la ley fundamental de la alianza[49].

En la concepción del Deuteronomio existe una diferencia esencial entre el decálogo y las demás leyes. El decálogo es promulgado directamente por Dios y se dirige a todos los israelitas, no importa dónde estén (5,1.6). Las demás leyes se destinan a los israelitas que viven en la tierra prometida (6,1; 12,1) y son promulgadas por medio de Moisés. El decálogo intenta abarcar los ámbitos más importantes de la vida del pueblo de Dios. En él cristalizan todas las leyes de Israel. Detrás de cada mandamiento, se esconden valores esenciales: el amor a Dios, el derecho a la vida y a la propiedad, etc.

[48] Cf. N. Airoldi, La funzione giuridica dei cosidetti «racconti storici» del II° discorso di Mosè al popolo (Dt 5.9s), *Augustinianum* 13, 1973, 75-92 (77-78, n. 10).
[49] Cf. Cap. IV, § IV, 2.

El decálogo recibió su formulación definitiva en el seno de una comunidad de personas libres y creyentes, que habían experimentado la salvación de Dios. El éxodo –el acto salvífico por excelencia– fundamenta e ilumina los mandamientos (5,6). La razón principal por la que Israel ha de observar los mandamientos es porque Yahvé lo ha liberado de la esclavitud. Para un israelita, entablar alianza con Dios significa participar de su misma vida. El objetivo primario de los mandamientos consiste en salvaguardar la vida y en mantener la libertad. Los mandamientos son cauces de vida y libertad[50].

En el contexto de la alianza y del decálogo, Moisés adquiere un protagonismo singular, ya que actúa como mediador entre Yahvé e Israel (5,5.22-31). Además de legitimar la mediación de Moisés, en este pasaje se fundamenta su autoridad y la de la ley deuteronómica.

b) *Un Dios, un pueblo y una tierra (6,1-9,6)*

Entre los numerosos elementos que integran esta sección, tres adquieren especial relieve: la unidad de Yahvé, la consagración de Israel y el don de la tierra. Cada uno posee su propia entidad, al mismo tiempo que los tres guardan estrecha relación entre sí. De la unidad de Yahvé (6,4) se hace derivar la unión plena y total de Israel con él (6,5) y, de ambas, la separación de todos los que no comparten esta unión (7,1-6). La elección de Israel es fruto del amor de Yahvé. Este amor y esta elección, a su vez, explican la donación de la tierra. El israelita está llamado a vivir en la tierra prometida, pero con los ojos puestos en el cielo, en el Dios que le regala la tierra (8,7-18).

*Dt 6,4-9*; 11,13-21 y Num 15,38-44 integran el *shema'* («escucha»), que los judíos observantes rezan desde finales del s. I d.C. De los tres textos, 6,4-9 es el más importante, porque en él se contiene la proclamación por excelencia de la fe judía: «Yahvé, nuestro Dios, Yahvé es uno» (v. 4). Tras la palabra *shema'*, se proclama solemnemente la *unidad / unicidad de Yahvé*, de donde se sigue el amor de Israel a su Dios. Los v. 4-5 contienen el «dogma fundamental» y el «mandamiento principal» de la religión israelita. La triple expresión de totalidad del v. 5 expresa el

[50] Cf. F. García López, Los diez mandamientos, cauces de vida y libertad, *Reseña Bíblica* 9, 1996, 33-40; ver el § I, 4 de este mismo capítulo.

amor a Yahvé, un amor total y sin reservas. A una afirmación clave de la fe del israelita tiene que corresponder una actitud, igualmente clave, del pueblo de Israel respecto de su Dios. Puesto que el Dios de Israel es uno y único, el pueblo tiene que amarlo plenamente, sin división ni fisuras.

Para la formulación del mandamiento del amor, el Deuteronomio probablemente se inspiró en los tratados orientales de alianza. En el «juramento de fidelidad de Asaradón», el soberano exigía lealtad a sus súbditos, pidiéndoles que lo amaran como a sí mismos. El Deuteronomio transfirió al campo religioso una obligación procedente de la esfera política[51]. Esto explica que el amor a Dios sea objeto de un mandato.

*Dt 6,10-19* reclama del israelita un servicio exclusivo a Yahvé. Básicamente, coincide con la actitud requerida en los versículos precedentes, pues servir a Dios es amarlo. La liberación de la servidumbre en Egipto y la donación de la tierra prometida sitúan a Israel en la esfera del servicio a Yahvé[52].

*Dt 7* representa el lugar clásico del Antiguo Testamento sobre la elección del *pueblo* de Israel. La idea de la elección remonta a una época bastante antigua, pero su formulación y desarrollo teológico es relativamente reciente. El verbo «elegir» (*bahar*), teniendo a Dios por sujeto y al pueblo por objeto, es una creación original del Deuteronomio. La elección de Israel entraña una relación especial con Dios y con las naciones:

«porque tú eres un pueblo consagrado a Yahvé, tu Dios,
y a ti te ha elegido Yahvé, tu Dios,
para que seas el pueblo de su propiedad,
entre todos los pueblos que hay
sobre la superficie de la tierra» (7,6).

En virtud de la elección, Israel es un pueblo santo, consagrado, separado, reservado al Señor. La santidad, por ser una nota constitutiva de la esencia misma de Dios, cuando se predica del pueblo significa que éste ha entrado en la esfera divina; implica la consagración a Dios y la separación de todo lo profano.

[51] Cf. W.L. Moran, The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy, *CBQ* 25, 1963, 77-87; E. Otto, *Das Deuteronomium. Politische Theologie* (n. 30), 363; F. García López, «El único pueblo sabio e inteligente». Dios, ley y pueblo en la estrategia religiosa del Deuteronomio (Dt 4,5-8; 6,4-9; 30,15-20), *Ricerche Storico Bibliche* 2003 (de próxima aparición).

[52] Acerca de Dt 6,20-25, ver lo dicho en el Cap. IV, § IV, 2, c.

La conciencia de Israel de ser el pueblo elegido le llevó a la separación de las demás naciones y a la lucha contra ellas. Israel no interpretó su elección como un privilegio, sino más bien como una respuesta al amor de Dios y una misión frente a las demás naciones. Aunque éstas sean más numerosas y más fuertes que él, Israel no se debe amedrentar ante ellas, sino que ha de confiar en la intervención divina en contra de esas naciones y en favor suyo (7,16-26)[53].

A los ojos de Israel, la donación de la *tierra* era una manifestación palmaria del amor y de la elección divinas. La tierra posee un significado profundo en la fe y en la vida del pueblo elegido. En *Dt 8,7-18* se encuentra una de las descripciones más importantes y una de las reflexiones más profundas de todo el Antiguo Testamento sobre la tierra. En este pasaje, alternan una serie de fórmulas de tipo hímnico con otras de carácter parenético, formando una unidad con dos partes: la primera (v. 7-10) se halla delimitada por la expresión «tierra buena» y la segunda (v. 11-18) se abre y se cierra con exhortaciones paralelas a no olvidar (v. 11) y a acordarse (v. 18) de Yahvé.

La tierra lleva en sí un germen de trascendencia, en cuanto don divino que es, pero encierra también el peligro de engreimiento. Por eso, se exhorta a Israel a no vanagloriarse y a no fijar exclusivamente su mirada en la tierra, sino a confiar en el Señor, que le da no sólo la tierra sino también las fuerzas para trabajarla y adquirir sus riquezas[54].

El paso del Jordán, en fin, representa la puerta de acceso a la tierra prometida (*9,1-6*). Yahvé pasará al frente de su pueblo por fidelidad a su palabra, no por la justicia de Israel. Su subraya, una vez más, la gracia de Dios con su pueblo.

### c) *Ruptura y «renovación» de la alianza (9,7-10,11)*

Antes de dar el paso decisivo, que llevará a Israel a la tierra prometida, el narrador da marcha atrás para recordar las infidelidades de Israel en el desierto. Se narra lo ocurrido en el Ho-

[53] Cf. F. García López, «Un peuple consacré». Analyse critique de Deutéronome VII, *VT* 32, 1982, 438-463; Id., Election-vocation d'Israël et de Jérémie: Deutéronome vii et Jérémie i, *VT* 35, 1985, 1-12.

[54] Cf. F. García López, Yahvé, fuente última de vida: Análisis de Dt 8, *Bib* 62, 1981, 21-54.

reb, cuando Israel se fabricó un becerro de metal fundido y se postró ante él. Fue un grave pecado de apostasía (cf. 5,8) que causó la ruptura de la alianza –dramatizada en la ruptura de las tablas de la ley– y provocó la ira de Yahvé (9,7-17).

Moisés intercedió ante Yahvé por Aarón, el principal responsable, y por todo el pueblo (9,18-29). Entonces, Yahvé mandó a Moisés tallar dos tablas de piedra, para escribir de nuevo las «diez palabras», y fabricar un arca de madera donde guardarlas (10,1-5). De este modo, Yahvé muestra su disposición a renovar la alianza con Israel, pero, a diferencia de Ex 32-34, no se realiza tal renovación. La historia de la salvación aparece, desde sus comienzos, salpicada por las infidelidades de Israel.

La sección concluye con una nueva orden de Yahvé a Moisés mandándole ponerse de nuevo al frente del pueblo para «reconducirlo» hasta los umbrales de la tierra prometida (10,11)[55].

d) *Exigencias de la alianza (10,12-11,32)*

La última parte de la introducción al Segundo discurso de Moisés apenas si aporta algunas novedades. Repite, con variantes, lo dicho en los capítulos anteriores. Se pueden distinguir, a grandes rasgos, cuatro piezas principales. La primera (10,12-11,1) está delimitada por la exigencia de amar a Dios y cumplir sus mandamientos (10,12; 11,1). La segunda (11,2-9) comienza reconociendo lo que hizo Yahvé en favor de Israel y termina invitando a Israel a observar los mandamientos. La tercera (11,10-17) lleva de nuevo a la exigencia de amar a Dios y de cumplir sus preceptos, como condición para disfrutar de la tierra. La cuarta (11,18-32), en fin, recuerda que la posesión de la tierra y las bendiciones divinas dependen del amor de Israel a Dios, expresado en el cumplimiento de los mandamientos.

La tierra prometida es el espacio vital para cumplir la ley. En respuesta a este don, Israel tiene que mostrarse agradecido y

[55] Para más detalles, ver la narración paralela de Ex 32 y consultar J. Vermeylen, Les sections narratives de Deut 5-11 et leur rélation à Ex 19-34, en N. Lohfink (ed.), *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft* (BETL 68), Leuven 1985, 174-207; E. Aurelius, *Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament* (CB OTS 27), Lund 1988, 8-126.

comportarse lealmente[56]. La fidelidad de Israel a Yahvé, de diversos modos inculcada, se convierte en la nota dominante de los cap. 5-11. Actitud ésta tan fundamental que tiene que repercutir en la comprensión y observancia de todas las leyes del Código deuteronómico (cap. 12-26).

## 4. *«Éstos son los mandatos y decretos» (12,1-26,16)*

### a) *Estructuración*

La estructuración de los códigos legales del antiguo Oriente Próximo no se corresponde con la de los códigos occidentales modernos. En los códigos orientales, las leyes frecuentemente se ordenaban por asociación de ideas y por áreas temáticas. Es lo que ocurre, al menos en parte, en los códigos bíblicos[57].

En su estado actual, el Código deuteronómico comprende una vasta colección de leyes, integrada por piezas formal y temáticamente diferentes. En su origen, seguramente tenía un ordenamiento más sencillo y transparente. Para algunos autores, el «Libro de la ley», encontrado en el templo, sólo contenía un derecho cultual y un derecho social asociado[58]. Para otros, en cambio, incluía también un ordenamiento jurídico y procesal[59].

Sea lo que fuere del Código deuteronómico primitivo, no cabe duda que el Código deuteronómico actual es complejo, resultando difícil determinar en detalle el montaje de sus piezas. No es tan claro, como piensan Kaufman y sus secuaces[60], que el orden de los mandamientos del Decálogo haya determinado el orden de las leyes del Código deuteronómico. Si bien

[56] Cf. F. García López, En los umbrales de la tierra prometida. Análisis de Dt 9,1-7; 10,12-11,17, en R. Aguirre-F. García López (eds.), *Escritos de Biblia y Oriente*, Salamanca 1981, 37-64.

[57] Ver lo dicho en el Cap. IV, § IV, 2, c a propósito del Código de la Alianza.

[58] Cf. N. Lohfink, Deutéronome et Pentateuque. État de la recherché, en P. Haudebert (ed.), *Le Pentateuque. Débats et recherches* (LD 151), Paris 1992, 35-64 (49).

[59] Cf. E. Otto, Del Libro de la Alianza a la Ley de Santidad (n. 32) 201ss.

[60] S.A. Kaufman, The Structure of the Deuteronomic Law, *Maarav* 1-2, 1978-1979, 105-158; G. Braulik, *Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog. Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12-26* (SBS. 145), Stuttgart 1991.

es cierto que no faltan las correspondencias entre ambos, no es menos cierto que éstas son vagas e imprecisas en muchos casos, cuando no inexistentes. Varias piezas del Código no encajan, sin ser forzadas, dentro de las líneas marcadas por el Decálogo.

Siguiendo los criterios de las áreas temáticas y de la asociación de ideas –amén de otros criterios que oportunamente se irán indicando–, en el Código deuteronómico actual se pueden distinguir al menos seis partes:

1. Unidad y pureza de culto: 12,2-14,21.
2. Deberes religioso-sociales: 14,22-15,23.
3. Ordenamiento de las fiestas: 16,1-17.
4. Ley sobre las autoridades: 16,18-18,22.
5. Ordenamiento jurídico: 19-25.
6. Ofrenda de las primicias y de los diezmos: 26,1-15.

b) *Unidad y pureza de culto (12,2-14,21)*

Formalmente, cada uno de los tres primeros capítulos del código deuteronómico podría funcionar independientemente; en el texto actual, sin embargo, existe entre ellos una conexión temática y redaccional.

La nota dominante en el cap. 12 es la *centralización del culto*. En realidad, es también un dato clave en los cap. 12-18 y 26. Se expresa mediante tres fórmulas:

1ª) «en el lugar que Yahvé eligiere»: 12,14.18.26; cf. 14,25s; 15,20; 16,7.15; 17,8.10; 18,6-7;

2ª) «en el lugar que Yahvé eligiere para poner allí su nombre»: 12,21; cf. 12,5.7; 14,24;

3ª) «en el lugar que Yahvé eligiere para hacer morar allí su nombre»: 12,11-12; 14,23; 16,2.6.11; 26,2.5.

De todos los elementos que integran las fórmulas de centralización, la expresión «para hacer morar allí su nombre» es la más antigua. Aparece ya en las *Cartas de el-'Amarna* (s. XIV a.C.). En sendas cartas al faraón de Egipto, el rey 'Abdu-Heba de Jerusalén escribe así:

«He aquí que el rey (faraón) ha hecho morar su nombre
sobre el país de Jerusalén para siempre;
él no puede abandonar sus tierras de Jerusalén».
«He aquí que el rey, mi señor, ha hecho morar su nombre
en levante y poniente...
Tome el rey medidas para su país.
El país del rey está perdido; me está siendo arrebatado,
hay guerra contra mí»[61].

«Hacer morar el nombre sobre un lugar» equivalía a tomar en posesión ese lugar. Los reyes asirios tenían por costumbre erigir una estela con su nombre en las ciudades conquistadas. Seguramente en las *Cartas de el-'Amarna* se presupone esa práctica. Por eso, el rey de Jerusalén, vasallo del faraón de Egipto, le envía un mensaje para decirle que no puede abandonar el territorio de Jerusalén. Le pertenece, puesto que ha hecho morar su nombre en él. A la luz de tales cartas, la 3ª fórmula deuteronómica de centralización denota el lugar que Yahvé ha elegido para hacerlo suyo, para tomar posesión de él. La 2ª fórmula con el verbo «poner» es equivalente. De lo dicho se infiere que «el lugar elegido por Yahvé para hacer morar / poner allí su nombre» es el legítimo lugar de culto.

No se especifica en el Deuteronomio el lugar concreto al que se refiere la fórmula de centralización. En principio, puede referirse a distintos santuarios: Siló y Gabaón, al igual que Jerusalén, pudieron tener también el rango de santuarios centrales. La ley del altar de Ex 20,24 queda abierta a una pluralidad de lugares de culto. Los textos deuteronomistas del primer libro de los Reyes, por el contrario, hablan expresamente del templo de Jerusalén (11,36; 14,21). Lo más probable es que la ley deuteronómica aluda a este mismo templo; si no lo menciona explícitamente es para no incurrir en un craso anacronismo, puesto que el Deuteronomio se presenta como un discurso de Moisés, anterior en varios siglos a la construcción del templo salomónico. Será, pues, en el templo de Jerusalén donde Israel presente sus ofrendas y celebre sus fiestas en honor de Yahvé.

De la unidad de culto (cap. 12) se pasa a la *pureza de culto* (cap. 13). En 13,2-6.7-12.13-19, se exponen tres casos legales con

[61] J.B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts* (n. 43), 488: nº 287, l. 60-61; nº 288, l. 5-7.23-25.

un común denominador: la incitación a la apostasía. En los tres suena una fórmula de seducción casi idéntica: «vayamos tras otros dioses para darles culto» (v. 3.7.14). Cada caso aislado mira a un orden diferente de cosas, pero los tres en su conjunto son un buen exponente de todos los órdenes de la vida. Cualquiera que sean los apóstatas, se les juzga reos de muerte. La fidelidad exclusiva a Yahvé tiene que brillar por encima de todas las circunstancias y situaciones. Teológicamente, fe y culto forman parte de una misma realidad; la fe lleva a la adoración y el culto a la expresión de la fe.

Israel, como pueblo *santo* que es, tiene que estar abierto a Dios y cerrado a lo *profano*. En 14,3-20 se expone una lista de animales puros e impuros (cf. Lev 11-15), enmarcada por dos afirmaciones sobre la santidad de Israel (v. 2.21). La santidad implica separación de lo profano. La clasificación de los animales en puros e impuros se desarrolló en los santuarios, como medida para asegurar la pureza de los fieles. Los que coman animales impuros incurren en impureza legal y no pueden entrar en el templo ni participar en los cultos hasta que no se hayan purificado[62]. Las leyes del cap. 14,1-21 complementan las de los cap. 12-13, relativas al santuario único y a la pureza en el culto.

c) *Deberes religioso-sociales (14,22-15,23)*

Las cuatro piezas que integran esta sección siguen una estructura concéntrica, determinada por el ritmo temporal:

A. 14,22-27: «cada año» (v. 22).
B. 14,28-29: «al final de cada tres años» (v. 28).
B'. 15,1-18: «al final de cada siete años» (v. 1).
A'. 15,19-23: «cada año» (v. 20).

Las cuatro leyes coinciden en el motivo de fondo: los deberes religiosos y humanitario-sociales, que dimanan de los bienes poseídos. El israelita está llamado a disfrutar de tales bienes, pero tiene que reconocer, mediante la entrega del diezmo y la consagración de los primogénitos (14,22-27; 15,19-23), a Yahvé, su donante, y tiene que abrir sus manos a los más pobres y necesitados (14,28-29; 15,1-18). La solidaridad social posee un fundamento teológico: los frutos de la tierra pertenecen a Yahvé y

[62] Cf. Cap. V, § IV.

deben alcanzar a todo el pueblo de Dios, pues todos sus miembros son hermanos.

Si, en los cap. 12-14*, se ponía de relieve la conexión entre la fe y el culto, en 14,22-15,23 resalta la conexión entre el culto y la vida. Las leyes religioso-cultuales (A/A') enmarcan las humanitario-sociales (B/B'), dando a entender que las relaciones con Dios deben iluminar y orientar las relaciones entre los «hermanos».

Los profetas del s. VIII a.C., con los que el Deuteronomio primitivo tiene numerosos puntos de contacto, denunciaron reiteradamente el divorcio entre el culto y la vida. En el fondo de esta sección del Código deuteronómico late la idea de que el culto y la vida han de discurrir juntos.

d) *Ordenamiento de las fiestas (16,1-17)*

Las fiestas del antiguo Israel están profundamente enraizadas en la vida del pueblo. No es el culto el que sostiene la vida, sino la vida la que sostiene el culto. La forma de vida condiciona en buena medida el tipo de culto.

Dt 16,1-17 contiene un calendario festivo, formalmente parangonable con los calendarios de Ex 23,14-17; 34,18-23 y Lev 23. En él, se dan cita dos tipos diferentes de fiestas: la pascua, de origen nómada-pastoril, y los ácimos, semanas y chozas, de cuño típicamente agrario.

En el ordenamiento festivo del Deuteronomio, la pascua se entrelaza y se funde con los ácimos (16,1-8). La inserción de la pascua en este calendario (se omite en 16,16 y en los respectivos calendarios del Éxodo) se debe a un proceso de asimilación y adaptación, que se ha visto facilitado entre otras circunstancias por el hecho de que los ácimos se celebraban en el mes de Abib (Ex 23,15; 34,18) o mes de las espigas (= marzo / abril), que según la antigua tradición coincidía con el éxodo de Egipto y el rito pascual a ella ligado.

La importancia del *rito pascual* en la celebración de los *ácimos* y la consiguiente subordinación de los ácimos a la pascua muestran la importancia creciente de la fiesta de la pascua en el pueblo de Israel. De rito familiar (Ex 12) pasó a fiesta nacional, en el santuario central. En el contexto de la reforma de Josías o reforma deuteronómica, se dice que el rey dio orden a todo el

pueblo de celebrar la pascua en honor de Yahvé, como está escrito en el Libro de la Alianza. 2 Re 23,22-23 añade que jamás se había celebrado una pascua tan solemne como aquella desde los días de los jueces. Para comprender la importancia de la pascua y su entretejimiento con los ácimos, nada mejor que mostrar la estructura de 16,1-7:

A Observa el mes de Abib y celebra la *PASCUA* de Yahvé, tu Dios, pues en el mes de Abib, de noche, Yahvé, tu Dios, *te sacó de Egipto.* (v. 1)

B *Inmolarás la PASCUA* a Yahvé, tu Dios, ganado mayor y menor, *en el lugar que Yahvé haya elegido para hacer morar allí su nombre.* (v. 2)

C. *No* comerás con ella pan fermentado. Durante *siete días*, comerás *pan sin levadura* (v. 3*),

D. pan de la aflicción, pues fue a toda prisa como *saliste del país de Egipto.* Así recordarás todos los días de tu vida el día que *saliste del país de Egipto.* (v. 3*)

C' No se verá *levadura* esos *siete días* entre vosotros, en todo vuestro territorio. Y de la carne que hayas inmolado la tarde del primer día, *no* quedará nada para el día siguiente (v. 4)

B' No podrás *inmolar la PASCUA* en ninguna de las ciudades que te haya dado Yahvé, tu Dios, sino *en el lugar que Yahvé, tu Dios, haya elegido para hacer morar allí su nombre.* (v. 5.6aα)

A'. Inmolarás la *PASCUA* al atardecer, al ponerse el sol, hora en que *saliste de Egipto.* La cocerás y la comerás, en el lugar que haya elegido Yahvé, y a la mañana siguiente podrás regresar a tus ciudades. (v. 6aßb.7)

El punto central de la estructura (D) lo constituyen las dos referencias a la salida de Egipto y la «historización» de los ácimos. La salida de Egipto encuentra también un eco importante en los marcos externos, que abren y cierran además el motivo de la pascua (A/A'). De la pascua se habla asimismo en B/B', donde se detallan las circunstancias locales (en A/A' se señalan las circunstancias temporales). El rito de la pascua se especifica en C/C', punto de enlace entre la pascua y los ácimos.

En resumen, pascua y ácimos se funden en una sola celebración, que tiene como punto focal la referencia a los acontecimientos históricos de la salida de Egipto. Los antiguos ritos de

la pascua y de los ácimos, sin perder del todo su significado primigenio, adquieren una nueva dimensión a la luz de los acontecimientos históricos de Israel.

*Las fiestas de las semanas (v. 9-12) y de las chozas (v. 13-15)*, dos fiestas «en honor de Yahvé» (v. 10.15), tienen una dimensión social (v. 11.14). Reflejan la sensibilidad humanitario-social propia del Deuteronomio. La referencia a la esclavitud de Egipto en el v. 12 no tiene la función de fundamentar la fiesta de las semanas, como ocurre en el caso de la pascua, sino más bien la de explicar por qué se ha de invitar a la fiesta a las clases sociales más necesitadas.

A modo de conclusión, el *v. 16* urge por última vez la participación en las fiestas, subrayando de nuevo que el lugar de su celebración es el santuario central. Entre los rasgos distintivos de estas fiestas resalta el hecho de ser fiestas de peregrinación.

Finalmente se dice que nadie puede presentarse en el santuario «con las manos vacías» (*v. 17*). Cada participante llevará sus ofrendas según la bendición divina La generosidad ha de ejercitarse tanto con Yahvé como con las personas necesitadas.

### e) *Ley sobre las autoridades (16,18-18,22)*

«¿Cómo voy a poder yo solo –se pregunta Moisés ante todo Israel– con vuestras cargas y pleitos?» Esta cuestión, suscitada al comienzo del primer discurso (Dt 1,12), aborda el problema de la organización institucional para el gobierno eficaz de la nación. Es una cuestión fundamental; quizá por eso se anticipa al comienzo del libro.

Si ya resulta difícil para uno solo resolver todos los asuntos que surgen en el seno de una comunidad numerosa, a pesar de estar reunida en un lugar (tal es el trasfondo presupuesto en Dt 1,9-18; cf. Ex 18,13-27 y Num 11,16-30*), cuánto más difícil será gobernar esa comunidad dispersa por un gran territorio. De ahí la necesidad imperante de Moisés de delegar parte de su autoridad, de crear unos órganos de gobierno compartidos. Lo que en 1,9-18 se limita a la administración de la justicia, aquí se extiende a otros campos a los que ha de llegar la autoridad del estado. Es la sección más novedosa respecto de los otros códigos legales del Pentateuco.

En la perspectiva del Deuteronomio, el poder del estado no se concentra en una sola persona, pero tampoco existe una división de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, en el sentido

moderno propuesto por Montesquieu (*L'esprit des lois*, 1748), del que traen su origen las doctrinas constitucionales liberales. Se esboza ya cierta separación de poderes, pero no se puede afirmar que las tres potestades mencionadas aparezcan como órganos independientes, administrados por diferentes personas. Hay que reconocer, no obstante, que en el Deuteronomio se trasluce una constitución con rasgos «democráticos» peculiares[63].

El *rey*, que en etapas anteriores de la monarquía israelita había sido juez supremo y administrador de los «santuarios reales», acaparando prácticamente todo el poder y todas las riquezas (cf. 1 Sam 8,10-18; 1 Re 12,26-33; Am 7,13; etc.), aparece aquí (17,14-20) descargado de numerosas funciones, concretamente de las judiciales. Éstas se asignan no sólo a los jueces y magistrados sino también a los sacerdotes (los ancianos, según Dt 21,19; 22,15 y 25,7, administraban justicia «a las puertas de la ciudad»)[64].

La ley de 16,18-20 prescribe nombrar *jueces y magistrados* en todas las ciudades. Es probable que se tratara de un nombramiento oficial, hecho por el rey. El trasfondo histórico de esta ley seguramente está en la reforma judicial de Josafat, rey de Judá entre el 873-849 a.C. (cf. 2 Cr 19,15ss). Como consecuencia de esta reforma, los ancianos fueron reemplazados por jueces profesionales.

Las causas más difíciles se enjuiciaban en una «*corte suprema*», instituida «en el lugar elegido por Yahvé», es decir, en el santuario central (17,8-13). Allí oficiaban, en calidad de jueces,

[63] Cf. N. Lohfink, Die Sicherung der Wirksamkeit des Gotteswortes durch das Prinzip der Schriftlichkeit der Tora und durch das Prinzip der Gewaltenteilung nach den Ämtergesetzen des Buches Deuteronomium (Dt 16,18-18,22), en H. Wolter (ed.), *Testimonium Veritatis* (FS. W. Kempf), Frankfurt am Main 1971, 143-155; U. Rüterswörden, *Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde. Studien zu Dt 16,18-18,22* (BBB 65), Frankfurt am Main 1987; Id., Der Verfassungsentwurf des Deuteronomiums in der neueren Diskussion. Ein Überblick, en P. Mommer-W. Thiel (eds.), *Altes Testament. Forschung und Wirkung* (FS. H. Graf Reventlow), Frankfurt am Main 1994, 313-328; F. Foresti, Storia della redazione di Dtn. 16,18-18,22 e le sue connessioni con l'opera storica deuteronomistica, *Teresianum* 39, 1988, 5-199.

[64] Cf. F. García López, Le roi d'Israël: Dt 17,14-20, en N. Lohfink (ed.), *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft* (BETL 68), Leuven 1985, 277-297; B. Gosse, Deutéronome 17,18-19 et la restauration de la royauté au retour de l'exile, *Bibbia e Oriente* 36, 1994, 129-138; G. Knoopers, The Deuteronomist and the Deuteronomic Law of the King: A Reexamination of a Relationship, *ZAW* 108, 1996, 329-346; B. Levinson, The Reconceptualization of Kingship in Deuteronomy and the Deuteronomistic History's Transformation of Torah, *VT* 51, 2001, 511-534.

los sacerdotes y los magistrados (v. 9.12). Algunos exegetas sostienen que en esta ley se dan cita dos tradiciones judiciales primitivamente independientes: la institución judicial sacra, ligada al templo, en la que intervenían los sacerdotes, y la institución judicial civil, a las puertas de la ciudad, presidida por los ancianos y los jueces. La unión de ambas instituciones, en el santuario central, remonta a la época de la centralización del culto. En 17,2-13 se sacan las consecuencias de la centralización del culto para la reorganización de la justicia[65].

A la centralización del culto se debe también la ley sacerdotal de 18,1-8. Los *sacerdotes levitas* (según el Deuteronomio, todos los sacerdotes son levitas y todos los levitas son potenciales sacerdotes) por regla general ejercían sus funciones sacerdotales en el santuario. Pero la supresión de los santuarios locales trajo consigo numerosos problemas, entre ellos el del sustento de los sacerdotes, que se quedaron sin un lugar donde oficiar. De ahí que los derechos sacerdotales pasen al centro de la ley.

A pesar de situarse en línea con los jueces, reyes y sacerdotes, el *profeta* (18,9-22) carece de poder coercitivo en la sociedad israelita. Más que institución, la profecía es un carisma. Los que lo ejercen gozan sólo de autoridad moral. Con todo, su influencia en determinados momentos de la historia de Israel fue importante y decisiva. Moisés es presentado como profeta (v. 15-18) y la profecía como mosaica. La profecía ha de estar sometida a Moisés y la ley. Quizá se trasluce aquí el deseo de controlar el fenómeno subversivo de la profecía[66].

### f) *Ordenamiento jurídico (19-25)*

Mientras que en los cap. 12-18 aparecen con frecuencia las fórmulas de centralización, en los cap. 19-25 desaparecen por completo. La mayoría de las leyes de Dt 19-25 –sean casuísticas

[65] Cf. M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford 1972, 233-236; E. Reuter, *Kultzentralization. Entstehung und Theologie von Dtn. 12* (BBB 87), Frankfurt am Main 1993, 174-180; B.M. Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, New York 1997, 98-143.

[66] Cf. F. García López, Un profeta como Moisés. Estudio crítico de Dt 18,9-22, en N. Fernández Marcos y otros (eds.), *Simposio bíblico español* (Salamanca 1982), Madrid 1987, 289-308; K. Zobel, *Prophetie und Deuteronomium* (n. 24), 192-215; H.M. Barstad, The Understanding of the Prophets in Deuteronomy, *SJOT* 8, 1994, 236-251.

o apodícticas, afirmativas o negativas– tratan de proteger a la sociedad israelita de las transgresiones contra la vida, el matrimonio, la propiedad ajena o la veracidad en los juicios. Están en juego los derechos fundamentales defendidos por los profetas.

En el s. VIII, el profeta Oseas levantó su voz, en el reino de Israel, para denunciar los pecados del pueblo en los siguientes términos: «se perjura y se miente, se mata, se roba, se comete adulterio» (Os 4,2). Más tarde, en el s. VII, Jeremías se dirige a los jerosolimitanos con estas palabras: «¿De qué os sirve acudir al templo si luego 'vais a robar, matar, cometer adulterio y jurar en falso?'» (7,9). En el fondo, son las mismas denuncias del profeta Oseas, pues la «mentira» en el contexto judicial equivale a «falso testimonio» o «perjurio». Las faltas denunciadas por Oseas y Jeremías evocan los mandamientos del decálogo: «no matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no levantarás falso testimonio» (Dt 5,17-20; Ex 20,13-16). Cambia el orden y la formulación de los mandamientos, lo que es normal, ya que en los ss. VIII-VII aún no se había fijado el decálogo.

Los textos de Oseas y Jeremías son anteriores al decálogo[67] y a la recopilación de leyes de Dt 19-25, que posiblemente siguieran el orden de Oseas y no el del decálogo. Un ejemplo, en este sentido, lo ofrece el tema del perjurio, que encabeza la lista de Oseas, y aparece también al comienzo de esta sección del Código (cf. Dt 19,15-20). Es más, en *Dt 19-21*, el falso testimonio se entrelaza con el homicidio, que, en la enumeración de Oseas, viene a renglón seguido del perjurio. Dt 19,1-13 y 21,1-9 distinguen dos tipos de homicidios, según que se conozca o no el asesino. La muerte en caso de guerra recibe un capítulo aparte (Dt 20; cf. 21,10-14, relacionado con la guerra, pero sin conexión explícita con el homicidio). En 21,18-21.22-23, se especifican algunas circunstancias y procedimientos legales para que se pueda quitar la vida a una persona. La ley de los testigos (19,15-21) se extiende a todas las causas, no sólo a las capitales.

Las leyes de *Dt 22,13-23,15* se mueven en el ámbito de la familia, de la asamblea y en el militar. En el Código deuteronómico, el derecho familiar se desarrolla mucho más que en el Código de la Alianza (sólo en Ex 22,15-16), debido seguramente a los cambios político-sociales comentados en la Introducción (§ II,

[67] Cf. F.-L. Hossfeld, *Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen* (OBO 45), Freiburg 1982, 276-282.

2). Dt 22,13-23,1 presenta cinco casos diferentes, con un denominador común: las relaciones sexuales reprobables. Según la ley deuteronómica, el adulterio se castigaba con la pena de muerte (22,22). A juzgar por Os 2,4 y Jer 3,8, parece más bien que la mujer adúltera fuera castigada con el divorcio (sobre este particular, cf. Dt 24,1-4). Sería un ejemplo del cambio operado en la legislación deuteronómica. Dt 23,2-9 se ocupa de la asamblea y 22,10-15 del campo militar.

Salvo algunas excepciones (cf. 23,18-19; 24,1-4.5.8-9), la mayoría de las leyes de *Dt 23,16-25,16* se pueden encuadrar en el marco del respeto a la propiedad ajena. Se trata de leyes variadas, que van desde los esclavos fugitivos (23,16-17) hasta las pesas y medidas cabales y justas (25,13-16), pasando por una serie de pequeñas unidades sobre los préstamos (23,20-21; 24,10-13), el trato a los jornaleros y a otras personas necesitadas (24,14ss), el secuestro (24,7), etc. En el fondo de todas estas leyes, late la idea de que los bienes proceden de Dios, razón por la cual deben ser respetados.

Dos observaciones antes de concluir este apartado. La primera, sobre las «leyes *bi'arta*» («extirparás»: cf. 13,6; 17,7; 19,13; 21,9.21; 22,21.22.24; 24,7) y las «leyes *to'eba*» («abominación»: cf. 17,1; 18,12; 22,5; 23,19; 25,16). Se trata de leyes con una fórmula final típica. La primera serie termina con la fórmula «así extirparás el mal de en medio de ti». El objetivo pretendido es acabar con ciertos actos malignos, que amenazan la convivencia e incluso la misma existencia de la comunidad. La fórmula final de la segunda serie suena así: «porque es una abominación para Yahvé, tu Dios». Detrás de esta fórmula, late una concepción teológica: al evitar lo «abominable» ante Yahvé, Israel demuestra que es el pueblo elegido, distinto de las otras naciones que se comportan de tal modo.

La segunda observación se refiere a los textos de «*fraternidad*» (cf. 13,7; 15,3.7.9.11.12; 17,15.20; 18,2.15; 22,1.2.3.4; 23,20.21; 25,3). En todos estos textos, aparece la expresión «tu hermano»; en ella se trasluce el ideal deuteronómico de solidaridad y fraternidad entre todos los israelitas[68].

[68] Cf. L. Perlitt, «Ein einzig Volk von Brüdern». Zur deuteronomischen Herkunft der biblischen Bezeichnung «Bruder», en D. Lührmann-G. Strecker (eds.), *Kirche* (FS. G. Bornkamm), Tübingen 1980, 27-52; N. Lohfink, Das deuteronomische Gesetz in der Endgestalt-Entwurf einer Gesellschaft ohne margi-

g) *Ofrenda de las primicias y de los diezmos (26,1-15)*

La última sección del Código se ocupa de dos ritos litúrgicos, relacionados con las primicias de los frutos de la tierra (v. 1-11) y con el diezmo de las cosechas (v. 12-15). Por su carácter religioso-social, estos pasajes recuerdan de modo especial Dt 14,22-15,23.

La ofrenda de las primicias del suelo manifiesta el agradecimiento del israelita a Yahvé por los dones que de Él ha recibido. Los pueblos cananeos creían que los dioses eran los verdaderos propietarios de la tierra. Para que los hombres pudieran disfrutarla y obtener sus frutos, tenían que ofrecer sacrificios y llevar ofrendas a los dioses. Por eso, al recoger sus cosechas, celebraban fiesta en honor de Baal, señor de la tierra, de quien dependían la lluvia y la fecundidad del suelo. El Deuteronomio comparte esta misma creencia. Israel, que no era autóctono del país que habitaba, sabía muy bien que llegó a la posesión de la tierra tras superar una serie de dificultades, en las que descubrió la mano poderosa de Yahvé. Es lo que recuerda y celebra Dt 26,1-11.

En 26,5b-9 se contiene el llamado «pequeño credo histórico»: breve sumario de la fe de Israel, expresada mediante una serie de fórmulas de tipo histórico-salvífico (cf. Dt 6,20-25; Jos 24,2-13; Sal 136 y Jer 32,16-25)[69], en las que contrasta la situación de los israelitas en Egipto y en la tierra de Canaán. Aquél era un lugar de servidumbre; éste, de libertad. El paso de la opresión en tierra extranjera al señorío en tierra propia, Israel confiesa debérselo a Yahvé.

La salida de Egipto superaba todas las previsiones humanas. Fue un auténtico prodigio de Yahvé (v. 8), en el que Israel experimentó la liberación de su Dios. Esta experiencia debía incidir en las relaciones humanas y sociales, especialmente en el comportamiento de Israel con los menesterosos e indefensos. Por eso, se invita a los israelitas a repartir el diezmo de la cosecha con el forastero, el huérfano y la viuda, esto es, con las cla-

nale Gruppen, *BN* 51, 1990, 25-40; F. García López, El Dios judeo-cristiano ante las utopias (n. 41), 23-28.

[69] Cf. G. von Rad, El problema morfogenético del Hexateuco (n. 14), 13-17; S. Kreuzer, *Die Frühgeschichte Israels in Bekenntnis und Verkündigung des Alten Testaments* (BZAW 178), Berlin 1989.

ses sociales más pobres, así como con el levita, que no tiene parte en la heredad de la tierra (26,11.12-15). El ideal es que los frutos del suelo alcancen para todos, que todos disfruten de los dones de la tierra.

Al presentar las primicias ante el altar y distribuir los diezmos entre los necesitados, Israel proclama y vive su fe[70]. Una fe que se fundamenta en las intervenciones de Dios en la historia y que se expresa en las prácticas religioso-cultuales, estrechamente asociadas con las prácticas humanitario-sociales.

### 5. *Conclusión del Segundo discurso (26,17-28,68)*

En este apartado, con el que se cierra el Segundo discurso de Moisés, se pueden distinguir tres perícopas: la ratificación formal de la alianza (26,17-19), unas ceremonias en Garizín y Ebal (cap. 27), y una lista de bendiciones y maldiciones (28,1-68).

#### a) *Ratificación de la alianza (26,17-19)*

Aunque no se emplea el término «alianza» (*berit*), en 26,17-19 se contiene la fórmula de ratificación de la alianza entre Yahvé e Israel[71].

Desde el punto de vista formal, existe cierto paralelismo en las declaraciones de los pactantes. El v. 17 recuerda el compromiso por parte de Yahvé de ser el Dios de Israel y los compromisos por parte de Israel de seguir los caminos, guardar las leyes y escuchar la voz de Yahvé. Los v. 18-19 invierten el número de compromisos: tres por parte de Yahvé (Israel será su posesión particular, lo colocará por encima de las naciones y será su pueblo santo) y uno por parte de Israel: obedecer los mandatos de Yahvé. Existe cierta reciprocidad entre los pactantes. Cada uno alude no sólo a su deber, sino también al de su interlocutor. Pero, evidentemente, no existe igualdad entre ellos: la promesa de Yahvé (v. 18) manifiesta la desigualdad y las obligaciones de los pactantes son completamente diferentes.

El término «hoy», que acompaña a las dos declaraciones, es frecuente en el Deuteronomio (cf. 4,39; 5,1; 6,6; 7,11; 8,1; 11,26;

[70] Cf. F. García López, Israel proclama y vive su fe (Dt 6; 16, 26), *Reseña Bíblica* 9, 1996, 49-55.

[71] Cf. R. Rendtorff, *Die «Bundesformel». Eine exegetisch-theologische Untersuchung* (SBS 160), Stuttgart 1995.

27,9s; 29,9; 30,15; etc.). Por regla general, tiene la función de actualizar los acontecimientos histórico-salvíficos. Cada generación debe sentirse inmersa en estos acontecimientos.

b) *Ceremonias en Garizín y Ebal (27)*

Los montes de Garizín y Ebal, situados en el centro de la tierra prometida, son el escenario de una ceremonia que los israelitas deben realizar el mismo día que crucen el Jordán. Esta circunstancia marca una diferencia significativa respecto de los demás textos del Segundo discurso de Moisés, situados allende el Jordán; probablemente, Dt 27 es una interpolación tardía en el discurso. De las tres piezas que integran el capítulo (v. 1-8. 9-10. 11-26), la segunda –de distinto tenor formal que las otras dos– se expresa en unos términos que recuerdan los de 26,17-19 y los de 28,1-2. Quizá haya sido colocada en medio de las otras dos para anudarlas redaccionalmente con el contexto.

c) *Bendiciones y maldiciones (28,1-68)*

De las tres partes que forman este pasaje, la primera (v. 1-14) y la segunda (v. 15-46) están enmarcadas por unas fórmulas generales sobre los mandamientos (cf. § IV, 1): las bendiciones y maldiciones se presentan como promesas o amenazas condicionadas al cumplimiento o incumplimiento de los mandamientos. La tercera (v. 47-68) expone las consecuencias de la infidelidad a Dios: «por no haber servido a Yahvé, tu Dios, [...] servirás al enemigo» (v. 47-48). Los v. 49ss presuponen el destierro.

En 28,1-46, se pueden distinguir varias series de bendiciones y maldiciones. Los v. 3-6 // 16-19 forman una serie rítmica y uniforme, con dos partes simétricas. Las expresiones polares «entrar-salir», «ciudad-campo» y las expresiones globales «cesta y artesa» o «fecundidad humana, del ganado y del campo» dan a entender que toda la vida y actividad se ponen bajo el signo de la bendición o de la maldición.

Dt 28,20-26 sigue un esquema tripartito –hambre, enfermedad y derrota en la guerra– común a otros pasajes del Antiguo Testamento (cf. Ex 23,20-33; Lev 26,23-26; Dt 7,13-24; 32,23-25; 2 Sam 24,13-15; Jer 14,12; 21,9; Ez 7,15; Am 4,6-11; etc.). Dt 28,20-44 encuentra su mejor paralelo en los «tratados de vasallaje de Asaradón» (cf. § I, 4). Gracias a estos textos, se comprende

por qué van seguidas las maldiciones referentes a las enfermedades de la piel y las de la locura y la ceguera (v. 27.28-29), símbolo esta última de la ausencia de ley y justicia (ceguera judicial). En Asaradón, ambas maldiciones, además de ir seguidas, se asocian con los dioses Sin y Samas. A Sin se le atribuye siempre la plaga de la lepra, y a Samas, el dios del sol, se le presenta como el dios de la ley y de la justicia. La jerarquía del panteón asirio, en el que Sin y Samas se colocan siempre juntos, determina la secuencia de las dos maldiciones. Dado que en el Código de Hammurabi se asocian también estos dos dioses, pero cambia la serie de maldiciones respecto del Deuteronomio, parece obligado concluir que 28,20-44 depende de Asaradón[72].

De todas las maldiciones, quizá ninguna tan cruel como la última: «Yahvé te hará volver a Egipto» (v. 68). De un plumazo, se borra toda la historia salvífica e Israel retorna al punto de partida: la esclavitud en Egipto. Del servicio a Yahvé a la esclavitud a Faraón.

## V. «ÉSTAS SON LAS PALABRAS DE LA ALIANZA». TERCER DISCURSO DE MOISÉS (28,69-32,52)

El tercer discurso de Moisés comprende dos partes, formal y temáticamente diferentes. La primera (28,69-30,20) constituye una «unidad» dominada por el tema de la alianza. La segunda (31-32) está compuesta por una serie de piezas, en las que se proveen las últimas disposiciones ante la muerte inminente de Moisés.

### 1. *La alianza de Moab (28,69-30,20)*

Se discute entre los exegetas cuál es el puesto propio de 28,69. Para unos, se trata de la conclusión de lo que precede; para otros, del comienzo de lo sigue. Desde el punto de vista formal, 28,69 es un título del mismo tenor que 1,1; 4,43 y 33,1. Según eso, su función consiste más bien en encabezar el tercer discurso de Moisés. Éste se presenta como una nueva alianza en Moab, distinta de la del Horeb (cap. 5).

[72] Cf. H.U. Steymans, *Deuteronomium 28 und die* adê *zur Thronfolgeregelung Asarhaddons Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel* (OBO 145), Freiburg 1995.

Los cap. 29-30 están integrados por una serie de pequeñas unidades, cada una con su perfil propio. Su montaje coincide parcialmente con el de los esquemas de alianza[73]: 1) prólogo histórico (29,1-7); 2) cláusula general básica (29,8); 3) ratificación de la alianza (29,9-14); 4) bendiciones y maldiciones (29,21-27; 30,15-18); 5) invocación de los testigos (30,19-20). No obstante, mirados en su conjunto, no se puede urgir demasiado la comparación de estos capítulos con los tratados de vasallaje. Más que de un formulario de alianza en sentido estricto, hay que hablar de una «unidad retórica»[74], en la que se dan cita la narración, la parénesis y las bendiciones y maldiciones para mover a Israel a optar por Yahvé y por sus mandatos.

Dt 29,9-14 está estructurado en forma concéntrica: la fórmula central de la alianza (v. 12) constituye el eje; va precedida y seguida por dos fórmulas similares, que expresan la ratificación de la alianza (v. 11/13). En los marcos externos (v. 9-10/14), se repiten las expresiones «hoy» y «en presencia de Yahvé». El término clave de la unidad es *berit* («alianza»), el mismo término que aparece en el título (28,69) y que aún se repetirá en 29,20.24.

En cambio, la palabra clave de 30,1-10 –una de las piezas más tardías del libro– es *sub*, que puede significar «volver» o «convertirse». El autor de este texto –que escribe desde la perspectiva del exilio, donde el pueblo ha ido por culpa de sus pecados– alberga la esperanza de que si Israel se «convierte» a Dios –si vuelve de sus pecados– pueda «volver» del destierro a su país.

## 2. *Últimas disposiciones y anuncio de la muerte de Moisés (31-32)*

En esta sección, hay que distinguir dos partes desiguales: la primera (31,1-32,47) se abre y se cierra con una serie de fórmulas paralelas (cf. 31,1-2 // 32,45-46a; las fórmulas finales se corresponden también con otras del comienzo: cf. 32,46b // 31,12b; 32,47 // 31,13b). La segunda (32,48-52) anuncia formalmente la muerte de Moisés (cap. 34).

La primera parte comprende nueve pequeños discursos, cada uno con su propia introducción:

[73] Cf. Cap. IV, § IV, 2, a.

[74] Cf. T.A. Lenchak, «*Choose Life!*». *A Rhetorical-Critical Investigation of Deuteronomy 28,69-30,20* (AnBib 129), Roma 1993.

tres discursos de Moisés (31,1-6.7-8.9-13),
tres discursos de Yahvé (31,14-15.16-22.23) y otros
tres discursos de Moisés (31,24-29; 31,30-32,44; 32,45-47).

El conjunto forma un mosaico espléndido, en cuyo centro se colocan los discursos de Yahvé a Moisés y Josué, que son los principales protagonistas. De él forman parte también los sacerdotes levitas, los ancianos y todo Israel, destinatarios asimismo de algunos discursos de Moisés. La importancia del momento se pone de manifiesto no sólo por el hecho de que estuvieran presentes todos, sino también por las cuestiones de fondo que se tratan: la tierra, la *torá*, la alianza, el arca, la teofanía, la «guerra santa», la investidura y misión de Josué, como sucesor de Moisés, y el Cántico de Moisés. Se concentran aquí algunos de los temas más relevantes del Deuteronomio; más aún, de todo el Pentateuco.

En Dt 31,14-16 suenan las mismas fórmulas que en Gn 47,29-30 y 1 Re 2,1-10: «se acerca el día de tu muerte» ...«vas a descansar con tus padres». Las coincidencias son tanto más significativas cuanto que los tres pasajes tienen la función de relatar los últimos momentos y las disposiciones finales de tres personajes clave en la historia de Israel: Jacob, Moisés y David. En los tres casos, se concluye una sección narrativa y se cierra un período histórico[75].

## VI. «ÉSTA ES LA BENDICIÓN» BENDICIONES Y MUERTE DE MOISÉS (33-34)

### 1. *Bendiciones de Moisés (33)*

Lo mismo que Isaac y Jacob bendijeron a sus hijos poco antes de morir (cf. Gn 27 y 49), Moisés –considerado aquí como un padre para su pueblo– bendice a Israel inmediatamente después de haberle sido anunciada su muerte (32,48-52).

Las bendiciones (33,6-25) están enmarcadas entre dos piezas hímnicas (33,2-5 / 26-29), que celebran a Yahvé como rey victorioso. Destinatarias de las bendiciones son las doce tribus de

[75] F. García López, Deuteronomio 31, el Pentateuco y la Historia Deuteronomista, en M. Vervenne-J. Lust (eds.), *Deuteronomy and Deuteronomic Literature* (FS. C.H.W. Brekelmans) (BETL 133), Leuven 1997, 71-84 (77).

Israel. En realidad, falta Simeón, que fue absorbido por la tribu de Judá, pero se mantiene el número «doce» mediante la división de José en dos: Efraín y Manasés (33,17).

El orden de las tribus no se corresponde con el de otras listas similares (cf. Gn 49 y Num 1,5-15). En Dt 33, probablemente se han seguido criterios geográficos, junto con otros de tipo cronológico, relativos al tiempo de la conquista de la tierra. El contenido de las bendiciones alude a la posición geográfica de cada tribu.

Las fórmulas de bendición suenan en varios casos a oráculos, plegarias o deseos más que a bendiciones en sentido estricto.

## 2. *Muerte de Moisés (34)*

Desde la cima del monte Nebo, Moisés contempla por última vez la tierra prometida. Una mirada de norte a sur, de levante a poniente, que implica, como en el caso de Abrahán, una toma de posesión jurídica de la tierra (34,1-4; cf. Gn 13,14-17)[76].

Moisés muere en la cima de la montaña. «El hombre perfecto y feliz no muere en un valle, ni en una llanura, ni sobre una colina, sino sobre una montaña, es decir, en un lugar elevado y de difícil acceso. Porque la meta y la perfección de su vida tenían por escenario las alturas» (Orígenes, *Homilía sobre Num 27,12*). Murió «como Yahvé había dispuesto» (34,5). Su espíritu, pervivió en Josué, su sucesor (34,9). Su palabra y su obra perduran para siempre.

Las biografías de los grandes personajes bíblicos suelen terminar con el relato de su muerte y sepultura. La de Moisés añade además una valoración de su vida y obra, subrayando la superioridad de Moisés como profeta de Yahvé y su actuación en el éxodo, el acontecimiento principal de la historia de Israel (v. 10-12)[77]. Con el cap. 34 se concluye no sólo el libro del Deutero-

[76] F. García López, Deut 34, Dtr History and the Pentateuch, en F. García Martínez y otros (eds.), *Studies in Deuteronomy* (FS. C.J. Labuschagne), Leiden 1994, 47-61; Id., La muerte de Moisés, la sucesión de Josué y la escritura de la Tôrah (Deuteronomio 31-34), en T. Römer (ed.), *The Future of the Deuteronomistic History* (BETL 147), Leuven 2000, 85-99.

[77] Cf. J.H. Tigay, The significance of the End of Deuteronomy (Deuteronomy 34:10-12), en V. Fox y otros (eds.), *Texts, Temples and Traditions* (FS. M. Haran), Winona Lake 1996, 137-143.

nomio, sino también todo el Pentateuco. Es el final de un período decisivo en la historia de Israel.

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. *Comentarios*

Braulik, G., *Deuteronomium I. 1,1-16,17* (NEB 15), Würzburg 1986.

Id., *Deuteronomium II. 16,18-34,12* (NEB 28), Würzburg 1992.

García López, F., El Deuteronomio, en S. Guijarro Oporto-M. Salvador García (eds.), *Comentario al Antiguo Testamento* I, Madrid 1997, 253-302.

Mayes, A.D.H., *Deuteronomy* (NCBC), Grand Rapids 1979.

Nielsen, E., *Deuteronomium* (HAT I/6), Tübingen 1995.

Tigay, J.H., *Deuteronomy* (The JPS Torah Commentary), Philadelphia 1996.

Weinfeld, M., *Deuteronomy 1-11* (AB 5), New York 1991.

### 2. *Estudios*

Achenbach, R., *Israel zwischen Verheissung und Gebot. Literarkritische Untersuchungen zu Deuteronomium 5-11* (EHS XXIII, 422), Frankfurt am Main 1991.

Braulik, G. (ed.), *Bundesdokument und Gesetz. Studien zum Deuteronomium* (HBS 4), Freiburg 1995.

Clements, R.E., *Deuteronomy* (OTG), Sheffield 1989.

García López, F., *Analyse littéraire de Deutéronome, V-XI*, Jérusalem 1978.

Id., Deut., VI et la tradition-rédaction du Deutéronome, *RB* 85, 1978, 161-200; 86, 1979, 59-91.

Id., *El Deuteronomio. Una ley predicada* (CB 63), Estella 1989.

Hossfeld, F.-L., *Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen* (OBO 45), Freiburg-Göttingen 1982.

Ibáñez Arana, A., Deuteronomio 5 y la redacción del Deuteronomio, *Scriptorium Victoriense* 38, 1991, 114-248.

Kratz, R.G.-Spieckermann, H. (eds.), *Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium* (FS. L. Perlitt), Göttingen 2000.

Levinson, B.M., *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, New York 1997.

Lohfink, N. (ed.), *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft* (BETL 68), Leuven 1985.

Id., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur. I-IV* (SBAB 8, 12, 20, 31), Stuttgart 1990, 1991, 1995, 2000.

O'Brien, M.A., The Book of Deuteronomy, *CR: BS* 3, 1995, 95-128.

Otto, E., *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien* (BZAW 284), Berlin 1999.

Id., *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumsrahmens* (FAT 30), Tübingen 2000.

Preuss, H.D., *Deuteronomium* (EdF 164), Darmstadt 1982.

Römer, T., *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition* (OBO 99), Freiburg 1990.

Sonnet, J.-P., *The Book within the Book. Writing in Deuteronomy* (BIS 14), Leiden 1997.

Veijola, T. (ed.), *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen*, Helsinki 1996.

Vervenne, M.-Lust, J. (eds.), *Deuteronomy and Deuteronomic Literature* (FS. C.H.W. Brekelmans) (BETL 133), Leuven 1997.

Von Rad, G., El problema morfogenético del Hexateuco, en Id., *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca 1976, 11-80.

Weinfeld, M., *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford 1972.

# Capítulo VIII
# COMPOSICIÓN DEL PENTATEUCO

Metodológicamente, el término «composición» se emplea para interpretaciones tanto de tipo histórico-crítico (de crítica literaria, de la forma-género y de la redacción) como de tipo literario (estilístico, retórico, etc.). Lo mismo ocurre con el término «estructura», que, además de los campos mencionados, se ha convertido en la principal designación del estructuralismo y de la lingüística estructural[1].

Aquí se entiende por composición «el montaje literario de las piezas para producir una obra»[2]. En los próximos apartados, no se pretende realizar un estudio completo de la composición del Pentateuco, sino más bien ofrecer una visión panorámica de las principales piezas que lo integran y de su montaje, sin entrar en más detalles que los imprescindibles. Se volverá sobre algunos elementos estructurantes expuestos en los capítulos precedentes, pero no para esclarecer la composición de un libro o de una sección sino del conjunto del Pentateuco. Tras una primera aproximación de tipo sincrónico, seguirá otra de tipo diacrónico.

## 1. *Perspectiva sincrónica*

Las primeras «piezas» que saltan a la vista son los cinco libros. La división en libros es una de las últimas operaciones realizadas en la composición del Pentateuco; no es puramente ex-

[1] Cf. R.P. Knierim, The Composition of the Pentateuch, en Id., *The Task of the Old Testament Theology. Substance, Method, and Cases,* Grand Rapids 1995, 351-379 (351).

[2] Cf. L. Alonso Schökel, Sobre el estudio literario del Antiguo Testamento, *Bib* 53, 1972, 544-556 (551).

terna, sino inherente a la obra. Al menos, así lo piensan hoy día muchos exegetas que ponen de relieve el comienzo y la conclusión de cada uno de los libros, a la par que destacan su estructura y su perfil propios[3].

Si las razones que llevaron a la división en cinco libros hubieran sido exclusivamente mecánicas, no se entendería fácilmente la longitud de los mismos. En números redondos, el Génesis contiene 21.000 palabras; el Éxodo, 17.000; el Levítico, 12.000; los Números, 16.000, y el Deuteronomio, 14.000. Sumadas las palabras del Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio no llegan a 60.000, lo que significa que se podrían haber metido en tres libros / rollos de la extensión del Génesis; o en cinco de la extensión del Levítico. No parece, pues, que la división en cinco libros se deba únicamente a necesidades técnicas, a la extensión de los rollos, sino más bien a cuestiones de contenido y estructura[4].

Tal división hace del Levítico el centro del Pentateuco. Un dato comprensible si se piensa que en el Levítico se contienen los principios y las normas básicas que identifican al Israel del Segundo Templo como «un pueblo santo», distinto de las demás naciones del mundo[5].

Ahora bien, la división en cinco libros no anula otras divisiones, importantes también para comprender la composición del Pentateuco. Así, las «fórmulas itinerario», que se extienden desde Ex 12,37 hasta Num 22,1, estructuran e interrelacionan los tres libros centrales del Pentateuco[6]. Dichas fórmulas en Ex 19,1-

[3] Cf. M. Weinfeld, Pentateuch, en *Encyclopaedia Judaica*, 13, 1972, 231-261 (232); B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979, 128-132; S. Dempster, An «Extraordinary Fact»: Torah and Temple and the Contours of the Hebrew Canon. I, *Tyndale Bulletin* 48, 1997, 23-56; H.-W. Jüngling, Das Buch Levitikus in der Forschung seit Karl Elligers Kommentar aus dem Jahr 1966, en H.-J. Fabry-H.-W. Jüngling (eds.), *Levitikus als Buch* (BBB 119), Berlin 1999, 1-45 (7-23); E. Zenger, Das Buch Levitikus als Teiltext der Tora / des Pentateuch. Eine synchrone Lektüre mit kanonischer Perspektive, en H.-J. Fabry-H.-W. Jüngling, *Levitikus als Buch* (BBB 119), 47-83 (53-62); J.L. Ska, La structure du Pentateuque dans sa forme canonique, *ZAW* 113, 2001, 331-352 (338ss).

[4] Cf. M. Haran, Book-Size and Thematic Cycles in the Pentateuch, en E. Blum y otros (eds.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte* (FS. R. Rendtorff), Neukirchen-Vluyn 1990, 165-176 (171ss).

[5] Cf. J. Blenkinsopp, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, New York 1992, 47.

[6] Cf. Cap. IV, § I, 1, b.

2 y Num 10,11-12, junto con algunas indicaciones cronológicas, delimitan una «gran unidad», que tiene por escenario el Sinaí:

> «Al tercer mes de la salida del país de Egipto, ese mismo día,
> *los israelitas llegaron al desierto del Sinaí*
> y acamparon en el desierto...,
> frente a la montaña» (Ex 19,1s).

> «El año segundo, el mes segundo, el día veinte del mes,
> se levantó la nube de encima de la Morada del testimonio y
> *los israelitas partieron*, en orden de marcha, *del desierto del Sinaí*» (Num 10,11s)

El Levítico queda justamente en el centro de esta unidad. En torno a ella, enmarcándola, se encuentran las dos secciones de la marcha por el desierto, estructuradas también por las «fórmulas itinerario» (Ex 15,22-18,27 y Num 10,11-21,35). Ambas secciones conectan, mediante las «fórmulas itinerario», con la primera sección del Éxodo (1,1-15,21) y la última de Números (22,1-36,13), ubicadas respectivamente en Egipto y Moab. Así examinada, la «gran unidad del Sinaí» ocupa indudablemente el puesto central en el conjunto de Éxodo-Números, como muestra el gráfico siguiente:

| Ex 1,1-15,21 | 15,22-18,27 | 19,1-Num 10,10 | 10,11-21,35 | 22,1-36,13 |
|---|---|---|---|---|
| Egipto | Desierto | Sinaí | Desierto | Moab |

El Génesis y el Deuteronomio, situados respectivamente al comienzo y al final del Pentateuco, contribuyen a subrayar la centralidad del Sinaí. Además, la última parte del Génesis comparte escenario (Egipto) con la primera del Éxodo y lo mismo ocurre con el Deuteronomio respecto de la última sección de Números (ambos se desenvuelven en Moab). No obstante, la conexión del Génesis y del Deuteronomio con el Sinaí es menos estrecha y formal que la de Éxodo-Números con las «fórmulas itinerario». Cada uno de estos libros tiene su propia estructuración: el Génesis, mediante las «fórmulas *toledot*», y el Deuteronomio, mediante los cuatro títulos[7]. Existe cierta continuidad y discontinuidad, al mismo tiempo, del Génesis y del Deuteronomio con Éxodo-Números. Esta conclusión se halla avalada por otro dato significativo. Éxodo-Números aparecen jalonados por una serie de discursos divinos, introducidos mediante la fórmula «Yahvé habló así a Moisés» (*wayedabber YHWH 'el-moseh le'mor*),

[7] Cf. Cap. III, § I, 1 y Cap. VII, § II, 1, b.

que se repite 13 veces en el Éxodo, 35 en el Levítico y 44 en Números, con algunas variantes[8]. Dicha fórmula estrecha los lazos entre los tres libros, al mismo tiempo que marca las diferencias con el Génesis y el Deuteronomio.

A pesar de estas diferencias, el Génesis y Deuteronomio contribuyen también a subrayar la centralidad de la sección del Sinaí, aunque desde ángulos diferentes. Efectivamente, en el Génesis y el Deuteronomio se contienen elementos importantes y significativos que conectan con los eventos de la sección del Sinaí. Respecto del Génesis, destacan, en primer lugar, las correspondencias entre la creación del mundo (Gn 1,1-2,3) y la construcción del santuario (Ex 25-40*):

| *Gn 1,31-2,3* | *Ex 39-40* |
|---|---|
| 1,31: «Y vio Dios<br>todo lo que había hecho<br>y he aquí que era<br>muy bueno» | 39,43: «Y vio Moisés<br>toda la obra<br>y he aquí que la habían hecho<br>como mandó Yahvé» |
| *(wayyar' 'elohim 'et-kol 'aser ‘asah<br>wehinneh tob me'od)* | *(wayyar' moseh 'et-kol hammelakah<br>wehinneh ‘asu 'otah ka'aser siwwah)* |
| 2,2: «Dios terminó... la obra...»<br>*(waykal 'elohim melakto)* | 40,33: «Moisés terminó la obra»<br>*waykal moseh 'et-hammelaka)* |
| 2,3: «Y bendijo Dios el día séptimo»<br>*(waybarek 'elohîm 'et-yom hassebi‘i)* | 39,43: «Y los bendijo Moisés»<br>*(waybarek 'otam moseh).* |

Entre el comienzo del Génesis (creación) y el final del Éxodo (santuario) existe una relación innegable. Es una relación similar a la de otros textos extrabíblicos antiguos, en los que el relato de la creación concluye con el relato de la construcción del templo[9].

[8] Ex 6,10.29; 13,1; 14,1; 16,11; 25,1; 30,11.17.22; 31,1; 32,7; 33,1; 40,1; Levítico (cf. Cap. V, § I, 1, a); Num 1,1.48; 2,1; 3,5.11.14.44; 4,1.17.21; 5,1.5.11; 6,1.22; 8,1.5.23; 9,1.9; 10,1; 13,1; 14,16; 15,1.17; 16,20.23; 17,1.9.16; 18,8.25; 19,1; 20,7; 25,10.16; 26,52; 28,1; 31,1; 33,50; 34,1.16; 35,1.9; cf. H.-W. Jüngling, Das Buch Levitikus in der Forschung (n. 3), 18-23; A. Ruwe, *«Heiligkeitsgesetz» und «Priesterschrift». Literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Leviticus 17,1-26,2* (FAT 26), Tübingen 1999, 369-372.

[9] Cf. M. Weinfeld, Sabbath, Temple, and the Enthronement of the Lord-The Problem of the Sitz im Leben of Gn 1:1-2:3, en A. Caquot-M. Delcor (eds.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de Henri Cazelles* (AOAT 212), Neukirchen-Vluyn 1981, 501-512; B. Janowski, Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption, *JBTh* 5, 1990, 37-69.

El relato de la creación (Gn 1,1-2,3) llega a su culmen con el relato de la construcción del santuario (Ex 39-40)[10]. La concepción subyacente en estos relatos es que el Dios creador reina sobre la creación no sólo desde el cielo, sino también desde su morada en la tierra.

El relato de Gn 1,1-2,3 se estructura en seis días de trabajo y uno de descanso. El relato de la construcción del santuario hace referencia, asimismo, a los seis días de trabajo y al día séptimo, como día de descanso (31,12-17; 35,1-2; ver también 24,16). El día séptimo, santificado por el descanso de Dios (Gn 2,1-3), apunta hacia el *sabbat*. Entre el *sabbat* y el santuario existe una relación significativa. Las instrucciones para la construcción del santuario indican el trabajo que se ha de realizar, pero el mandamiento del *sabbat* recuerda los límites del trabajo: «Seis días trabajarás, pero el día séptimo será un día de descanso completo, consagrado a Yahvé» (Ex 31,15). La observancia del sábado y la construcción del santuario son dos caras de la misma realidad, en el sentido de que ambas aseguran la santidad de Israel (Ex 31,13) y atestiguan el gobierno de Dios sobre la creación (31,17)[11].

Respecto del Deuteronomio, su relación con la unidad del Sinaí es distinta, pero no menos importante y significativa. De los cuatro discursos de Moisés que conforman el libro, el segundo (4,44-28,68) conecta con la sección del Sinaí en varios puntos clave: la alianza, la teofanía y el decálogo (Dt 5 / Ex 19-20*), el episodio del becerro de oro y la renovación de la alianza (Dt 9,7-10,11 / Ex 32-34) y los códigos legales: deuteronómico y de la alianza (Dt 12-26* / Ex 20-23*). Todos estos pasajes se hallan enmarcados en el contexto del Sinaí / Horeb.

Estas conexiones del Génesis y del Deuteronomio con la sección del Sinaí se pueden expresar gráficamente de la manera siguiente:

**Gn 1,1-2,3;** Ex 19-24. **25-31**. 32-34. **35-40**; Levítico; Num 1-10*; Dt 4,44-28,68

[10] W.H.C. Propp (*Exodus 1-18* [AB 2], New York 1999, 561) escribe: «Creation is complete only when God's reign on earth commences at Sinai». Según T. Pola (*Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von Pg* [WMANT 70], Neukirchen-Vluyn 1995, 295s), el texto primitivo de Pg comienza en Gn 1 y se termina en Ex 40,33b.
[11] Cf. B.S. Childs, *Exodus. A Commentary* (OTL), London 1974, 541-542.

A juzgar por este gráfico, parecería que los dos últimos tercios de la sección del Sinaí carecen de conexiones con el Génesis y con el Éxodo, pero no es así, ya que el Levítico y Num 1-10 están estrechamente unidos con Ex 25-31.35-40. El tema dominante en el Levítico es el culto. Éste presupone un santuario y una comunidad. El santuario en cuestión es el descrito en Ex 25-40* y la comunidad presupuesta es la de Num 1-10*. Además, la Ley de Santidad (Lev 17-26) tiene numerosos puntos en común con el Código deuteronómico y con el Código de la Alianza.

En resumen, desde una perspectiva sincrónica los diferentes libros y las principales secciones del Pentateuco se hallan relacionadas con la gran unidad del Sinaí, que estructuralmente ocupa el puesto central en el conjunto de la obra. Con todo, hay que reconocer que las conexiones del Génesis y del Deuteronomio con el Sinaí son de distinta naturaleza y que para su justa valoración, además de la perspectiva sincrónica, conviene adoptar otra perspectiva.

## 2. *Perspectiva diacrónica*

Se procederá en tres etapas: 1ª) identificación de las principales piezas preexílicas, originariamente independientes; 2ª) análisis de los primeros grandes montajes –sacerdotal y deuteronomista– en los que se integran la mayoría de las piezas anteriormente identificadas; 3ª) estudio del montaje que da origen al Pentateuco.

Como ha mostrado la Historia de la investigación, las opiniones sobre estas cuestiones son tan dispares y los modelos explicativos tan diversos que cualquier opción que se siga, en estos momentos, resulta por fuerza hipotética. Faltan a menudo criterios sólidos para decidir si determinados textos pertenecen a un estrato o a otro y si son más o menos antiguos. Por eso, la propuesta que aquí se hace es más bien genérica y meramente indicativa.

### a) *Piezas preexílicas independientes*

#### 1º. Historia de los Orígenes

Incluso los defensores más acérrimos de la unidad del Pentateuco se ven obligados a tratar aparte la Historia de los Orígenes, reconociendo su singularidad[12].

[12] Cf. D.J.A. Clines, *The Theme of the Pentateuch* (JSOT SS 10), Sheffield 1978, 61-79.

Los estudios histórico-críticos recientes coinciden en distinguir dos estratos en la Historia de los Orígenes: uno «sacerdotal» y otro «no-sacerdotal» (la teoría documentaria distinguía dos fuentes: J y P), pero divergen, entre otros puntos, en su datación. Para Crüsemann, la historia «yahvista» de los orígenes (Gn 2-11*) constituye un documento único, en el que se describe la condición humana inspirándose en el tipo de vida de los campesinos palestinos del s. X a.C. Esta Historia refleja un ambiente muy distinto al de las narraciones patriarcales. Por su parte, Carr identifica una Historia de los orígenes «no-sacerdotal», originariamente independiente, que abarca desde la creación hasta la torre de Babel (Gn 2,5-11,9*). Habría sido escrita en Jerusalén, como contrapartida a la epopeya mesopotámica de Atrahasis, en época preexílica (sin que sea posible determinar la fecha con más precisión)[13]. A su vez, Witte defiende la existencia de una composición «yahvista» (de tipo «sapiencial»), independiente, en Gn 2,5-8,22*. Sería una composición postexílica (posterior a la Historia sacerdotal de los Orígenes), construida como prólogo a la Historia sacerdotal)[14].

De estos y otros estudios recientes se desprende la existencia de una unidad no-sacerdotal independiente en Gn 2,5-8,22* o 2,5-11,9*; lo que ya no está tan claro es que tal unidad sea preexílica.

2°. Narraciones patriarcales

Las narraciones patriarcales revelan una historia de transmisión compleja y polivalente, susceptible de las más variadas interpretaciones. Sobre el trasfondo de la época patriarcal, se vislumbran diversos acontecimientos de la historia de Israel, desde los comienzos de la época monárquica hasta la época helenística. Las piezas más antiguas se encuentran en la Historia de Jacob (Gn 25-35*). Ésta actualmente aparece ligada a las Historias de Abrahán y de José, pero en su forma más primitiva era independiente, sin conexión alguna con ellas.

[13] F. Crüsemann, Die Eigenständigkeit der Urgeschichte (FS. Wolff), Neukirchen-Vluyn 1981, 9-29; D.M. Carr, *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, Louisville 1996, 234-248.

[14] M. Witte, *Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26* (BZAW 265), Berlin 1998. El estrato «yahvista» incluye un relato precedente sobre la creación y el paraíso.

Según Blum, el núcleo primitivo de la Historia de Jacob-Esaú-Labán (Gn 25,21-34; 27-33*) se compuso en el reino de Israel en tiempos de Jeroboán I. Las piezas más antiguas de la Historia de Abrahán, compuestas en Judá, corresponden al Ciclo de Abrahán-Lot (Gn 13; 18-19*). Entre el 721 (caída de Samaria) y el 587 (conquista de Jerusalén), el Ciclo de Abrahán-Lot se unió a la Historia de Jacob mediante la inserción de las promesas divinas de Gn 13,14-17 y 28,13-14. La integración de estos dos ciclos representó el primer paso decisivo hacia una composición general, una *primera edición* de las Historias patriarcales. En Gn 12,10-20; 16*; 21* y 26* se contienen también relatos independientes, del final de la época monárquica, pero su integración en las historias patriarcales sería de la época exílica[15].

3°. La salida de Egipto

El relato de la salida de Egipto (Ex 1,1-15,21) está unido por una trama de causa a efecto, que cohesiona el conjunto, lo que no significa que todo el texto sea homogéneo; al contrario, la exégesis histórico-crítica ha llamado la atención desde hace tiempo de una serie de incoherencias, en las que se perciben las huellas de manos diferentes[16].

Fischer ha mostrado que, por su lenguaje, construcción y técnica narrativa, Ex 3,1-4,18 forma una unidad que se destaca fácilmente de su contexto inmediato[17], de tal modo que 4,19 se puede leer fluidamente como la continuación de 2,23a. Ex 3,1-4,18 sintetiza y remite a las narraciones patriarcales del Génesis, a la par que anticipa los acontecimientos de la liberación de Egipto[18]. Desde el punto de vista histórico-crítico, Ex 3,1-4,18 sería un texto muy tardío[19].

[15] E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984. D.M. Carr (*Reading the Fractures of Genesis* [n. 13], 177-232) aboga por un «Proto-Génesis», compuesto entre 722 y 560 a.C., que se corresponde en buena medida –por cuanto a Gn 12-50 se refiere– con la primera edición de las Narraciones patriarcales identificada por Blum.

[16] Ver A.F. Campbell-M.A. O'Brien, *Sources of the Pentateuch. Texts, Introductions, Annotations*, Minneapolis 1992.

[17] Cf. Cap. IV, § II,1.

[18] G. Fischer, *Jahwe unser Gott. Sprache, Aufbau, Erzäkltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3-4)*, (OBO 91), Freiburg 1989, 204.

[19] Cf. E. Otto, Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus, en M. Vervenne, *Studies in the Book of Exodus. Redaction-Reception-Interpretation* (BETL 126), Leuven 1996, 61-111 (101ss); K. Schmid, *Erzväter*

En el relato de las plagas (Ex 7-11) los elementos no-sacerdotales se entrelazan con los sacerdotales. Éstos, literariamente constituyen el escrito básico, pero temporalmente son más tardíos que aquéllos[20]. La referencia a las plagas en 1 Sam 6,6 –un texto preexílico de origen nórdico– hace pensar en la existencia de una tradición preexílica de las plagas en Ex 7-11, completada con adiciones posteriores. Acerca de Ex 14, ya se ha notado cómo se entrelazan los elementos sacerdotales con los no-sacerdotales. La salida de Egipto está claramente afirmada en Os 2,17; 11,1 y 12,10.14, lo que permite pensar en un origen nórdico preexílico de esta tradición. Según Gertz, el texto primitivo independiente del éxodo contenía una buena parte de Ex 1-4 y 13-14[21].

### 4°. El Sinaí

Se suele distinguir en Ex 19-40 al menos dos clases de textos: no-sacerdotales (19,3-24,11; 32-34) y sacerdotales (19,1-2; 24,15-18; 25-31; 35-40); estos últimos se continúan en el Levítico y en Num 1-10. El *fondo más antiguo* se encuentra en los primeros, pero Crüsemann piensa que Ex 19ss no ofrecen una base segura para reconstruirlo[22]. Zenger, en cambio, sostiene que dicho fondo se contiene en Ex 19,2b.3*.10a*.12a*.14.15a.16-18; 20,18-20; 24,4-5*; 32*; 34,6-7.14.18-23.25-26[23]. (El Código de la Alianza es una unidad aparte). Otto limita el estrato primitivo a Ex 19,2b.3a.10-20*; 34,(11a).18-23.25-27[24].

*und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999, 186-209.

[20] Cf. W.H. Schmidt, Die Intention der beiden Plagenerzählungen (Ex 7-10) in ihrem Kontext, en M. Vervenne, *Studies in the Book of Exodus* (n. 19), 225-243 (226, n. 3).

[21] Cap. IV, § II, 3, d; J.C. Gertz, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählungen* (FRLANT 186), Göttingen 1999.

[22] Cf. F. Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992, 73-74.

[23] E. Zenger, Wie und wozu die Tora zum Sinai kam: Literarische und theologische Beobachtungen zu Exodus 19-34, en *Studies in the Book of Exodus* (n. 19), 265-288.

[24] Cf. E. Otto, Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion des Buch Exodus (n. 19), 99 n. 25. En *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda una Assyrien* (BZAW 284), Berlin 1999, 74-88, este mismo autor reconstruye una fuente preexílica, compuesta algunas décadas antes del Deuteronomio primitivo, en Ex 14,5a.6.9a*.19a.20*.21a*.25a.27a*.30; 19,2b.3a.18; 34,1a*.18-23.25-27.

En cuanto al *Código de la Alianza* (Ex 20,22-23,19), los estudios recientes apuntan preferentemente a la segunda mitad del s. VIII a.C. o al comienzo del s. VII como las fechas más indicadas para su composición[25]. Algunos de sus elementos son probablemente anteriores y otros ciertamente posteriores a estas fechas. El silencio acerca de la monarquía y del rey no es un criterio sólido para defender que el Código de la Alianza remonte a la época premonárquica o que sea posterior a la monarquía. Más significativo a este respecto es el trasfondo histórico-social, correspondiente al de los profetas del s. VIII a.C., que se trasluce en la mayoría de las leyes[26].

### 5°. La marcha por el desierto

Al final de un detallado análisis de las secciones de la marcha por el desierto (Ex 15,22-18,27; Num 10,11-21,35), Schart reconoce que no existen indicios claros para determinar la situación histórica original de los episodios que considera más antiguos. No obstante, piensa que no faltan algunas razones para afirmar que Ex 15,22-25a; 17,1b.3-6.8.16; 18; Num 10,29-32; 11,1-3; 13-14*; 16 remontan a la época preexílica[27]. En apoyo de esta datación, cabe invocar las referencias de Am 2,10; Os 2,16-17 y Jer 2,2-3 a la estancia de Israel en el desierto.

### 6°. La perícopa de Balaán

Que la perícopa de Balaán (Num 22-24) constituye una unidad literaria autónoma, lo reconoce la mayoría de los exegetas críticos. Según Fritz, el núcleo original está formado por 22,4b-6.21.36-41; 23,1-25 y, tal vez, 24,25. Los restantes elementos del texto actual son fruto de sucesivas elaboraciones[28].

[25] Cf. E. Otto, *Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel. Eine Rechtsgeschichte des «Bundesbuches» Ex XX 22-XXIII 13* (StB 3), Leiden 1988, 40-44; L. Schwienhorst-Schönberger, *Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie* (BZAW 188), Berlin 1990, 271-276; Y. Osumi, *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33* (OBO 105), Freiburg 1991, 156ss; F. Crüsemann, *Die Tora* (n. 22), 133-135.

[26] Cf. Cap. IV, § IV, 2, c.

[27] A. Schart, *Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen* (OBO 98), Freiburg 1990, 184-241 (237-241).

[28] Cf. V. Fritz, *Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr.* (BE 2), Stuttgart 1996, 23-24.

La tradición bíblica sobre Balaán se sirvió de una tradición extrabíblica, originaria de Transjordania, de la que guarda el recuerdo la Inscripción aramea de Deir 'Allah, del s. VIII a.C.[29]

7°. El Deuteronomio primitivo

El núcleo original del Deuteronomio se encuentra en el segundo discurso de Moisés (4,44-28,68), del que hay que descartar las secciones sobre el Horeb (Dt 5 y 9-10*) y otra serie de adiciones secundarias más o menos amplia[30]. Según Otto, la introducción al Deuteronomio primitivo está en 6,4-5[31]. Originalmente, iba seguida por la ley principal (Dt 12,13-27*) y la exigencia de lealtad (13,2-12*) más el derecho social de privilegio (14,22-15,23), el ordenamiento festivo (16,1-17), el ordenamiento procesal (16,18-18,5*), el ordenamiento jurídico (19,2-13*; 19,15-21,23; 22,1-12*.13-29; 23,16-26; 24,1-4; 24,6-25,4*; 25,5-10.11-12) y de nuevo otra pieza del derecho social de privilegio (26,2-13*). Se remataba con las maldiciones de Dt 28,(15).20-44*.

Se trata del documento de una reforma cultual y jurídica relacionada con Josías (s. VII a.C.), en el que se reformula el Código de la Alianza de Ex 20-23* y el ordenamiento festivo de Ex 34,18-27*, desde la perspectiva de la centralización del culto, al mismo tiempo que incorpora elementos contemporáneos de la tradición jurídica asiria. Dicho documento es interpretado como juramento de fidelidad a Yahvé, a quien corresponde toda obediencia (ver especialmente 6,4-5 y 13,2-13), y no al gran rey de Asiria[32].

Así reconstruido, el Deuteronomio original sería el documento preexílico más extenso y también el mejor fechado, pero

[29] Referencias bibliográficas y otros datos, en el Cap. VI, § IV, 1, a.

[30] Cf. F. García López, *El Deuteronomio. Una ley predicada* (CB 63), Estella 1989, 10-11; N. Lohfink, Deutéronome et Pentateuque. État de la recherche, en P. Haudebert (ed.), *Le Pentateuque. Débats et recherches* (LD 151), Paris 1992, 35-64 (2.49-50); T. Römer-A. de Pury, L'historiographie deutéronomiste (HD). Histoire de la recherche et enjeux du débat, en Id. (eds.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Genève 1996, 9-120 (89-92).

[31] Sobre el origen del Deuteronomio primitivo en 6,4, cf. F. García López, Deut. VI et la tradition-rédaction du Deutéronome, *RB* 85, 1978, 161-200 (162-163).

[32] E. Otto, *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien* (BZAW 284), Berlin 1999.

al fin y al cabo una composición relativamente corta comparada con las grandes composiciones que se llevarían a cabo en los períodos exílico y postexílico.

b) *Redacciones deuteronomistas y Escrito sacerdotal*

Los acontecimientos que condujeron a la caída de Jerusalén y al destierro en Babilonia sumieron a Israel en una crisis política y religiosa sin precedentes en su historia nacional. Con la destrucción de las murallas de la ciudad, del templo de Yahvé y del palacio real (cf. 2 Re 24-25), no sólo cayeron los pilares materiales, sino también las instituciones y los símbolos sobre los que se asentaba la nación israelita[33].

El destierro obligó a los israelitas a replantearse algunas cuestiones fundamentales sobre su identidad nacional, sobre su relación con Yahvé y sobre el valor de sus tradiciones. Desde el punto de vista literario y teológico, el exilio y postexilio fueron períodos especialmente fecundos. Israel profundizó en sus raíces, repensó sus tradiciones, releyó y reelaboró algunos de sus textos fundamentales[34]. En este clima surgieron las redacciones deuteronomistas y el Escrito sacerdotal.

1°. Redacciones deuteronomistas

El Deuteronomio primitivo (Dt 6,4-28,44*) sufrió una fuerte reelaboración durante el exilio. A ella corresponden buena parte de los cap. 1,1-6,3; 9,7-10,11 y 28,69-34,12 más una serie de adiciones redaccionales a lo largo del Deuteronomio primitivo. Algunos exegetas sostienen que se trata de una sola redacción; otros, en cambio, defienden dos o más redacciones sucesivas[35].

En cualquiera de estos supuestos, el redactor o los redactores deuteronomista(s) convirtieron el Deuteronomio primitivo

[33] Cf. F. García López, Construction et destruction de Jérusalem: Histoire et Prophétie dans les cadres rédactionnels des Livres des Rois, *RB* 94, 1987, 222-232.

[34] Cf. F. García López, El Dios judeo-cristiano ante las utopías (Éxodo, reforma de Josías y exilio), en N. Silanes (ed.), *Dios trinidad, entre utopía y esperanza* (SET 36), Salamanca 2001, 15-36 (28-29).

[35] Ver, a modo de ejemplo, las opiniones de J. Wellhausen y E. Otto (Cap. VII, § I, 1.a. 2° y § I, 5).

–un «programa de reforma», sin emplazamiento topográfico– en un «Discurso de Moisés», ubicado en el Horeb. Dt 1,5-3,29 resume la marcha de los israelitas desde el Horeb (donde se sitúan Dt 5 y 9,7-10,11) hasta Moab (donde se sitúan Dt 28,69-34,12). Los textos propios de esta redacción o redacciones deuteronomista(s) presentan numerosos contactos con los libros que siguen, especialmente con Josué y Reyes, lo que lleva a pensar que Dt 1-5* fue la introducción no sólo al Deuteronomio sino también a la Historia Deuteronomista (Josué-Reyes)[36]. No obstante, no se puede descartar la existencia de un relato de conquista que abarcara sólo Deuteronomio-Josué ni tampoco la de un Hexateuco, dos viejas hipótesis repropuestas recientemente con nuevos argumentos[37]. Es posible que haya habido distintas divisiones de estos libros en momentos diferentes[38].

### 2°. Escrito sacerdotal

Acerca del Escrito sacerdotal, la exégesis histórico-crítica *tiene planteadas algunas cuestiones importantes sobre las que* aún no existe consenso[39]. En un punto, no obstante, está de acuerdo la mayoría: el Escrito sacerdotal del Pentateuco no es homogéneo. Hay que contar, al menos, con un Escrito sacerdotal básico y con unos complementos posteriores.

La teoría documentaria clásica reconstruyó un *Escrito sacerdotal básico* (*P*) formado esencialmente por una serie de narraciones, que comenzaban en Gn 1 y terminaban en Dt 34,7-9. Recientemente, sobre todo después del artículo de Perlitt, que niega la pertenencia de Dt 34,7-9 a tal Escrito[40], se han propuesto diversos textos como punto final de P: Ex 29,42b-46[41]; Ex

[36] Cf. T. Römer-A. de Pury, L'historiographie deutéronomiste (HD): Histoire de la recherche et enjeux du débat, en Id. (eds.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Genève 1996, 9-120 (34ss).

[37] Cf. E. Otto, *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens* (FAT 30), Tübingen 2000; ver Cap. I, § II, 5, c.

[38] Cf. K. Schmid, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999, 26-55.

[39] Cf. Cap. II, § 5.

[40] L. Perlitt, Priesterschrift im Deuteronomim?, *ZAW* 100 (Supplement), 1988, 65-88.

[41] Cf. E. Otto, Forschungen zur Priesterschrieft, *ThR* 62, 1997, 1-50 (36).

40,16.17a.33b[42]; Lev 9,23-24[43]; Num 27,12-14[44]; Dt 34,1*.5*.7ª.8[45]; Jos 18,1; 19,51[46]. Los que optan por el Éxodo o el Levítico como punto final siguen la línea de Noth, para quien la esencia de la teología sacerdotal está en el Sinaí y no en el tema de la tierra[47]. En cambio, los que optan por Números, Deuteronomio o Josué se mueven más bien en la línea de Elliger, para quien el objetivo del escrito sacerdotal es la tierra[48]. Pero tales posiciones no son necesariamente irreconciliables, pues, como han notado Gross y Köckert, los acontecimientos del Sinaí constituyen el centro del Escrito sacerdotal y la tierra es su meta[49].

Que los acontecimientos relativos a la instauración del culto en el Sinaí son centrales en el Escrito sacerdotal, nadie lo duda. Por otra parte, de la importancia de la tierra dan testimonio textos tan significativos como Gn 17 y Ex 6,2-8, cuya pertenencia a dicho Escrito es generalmente admitida[50]. Planteada así la cuestión, habría que elegir más bien entre las tres últimas propuestas. Contra Dt 34,1*.5*.7a.8 pesa su vocabulario postsacerdotal y el hecho de que el Escrito sacerdotal no narra la muerte de Moisés (el v. 5 no es de P). A su vez, en Jos 18,1; 19,51, se echa

[42] Cf. T. Pola, *Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von Pg* (WMANT 70), Neukirchen-Vluyn 1995, 213-298.

[43] Cf. E. Zenger, Die priesterschriftlichen Schichten (»P«), en Id. (ed.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1995, 95 (19983, 150-151).

[44] L. Perlitt, Priesterschrift im Deuteronomium? (n. 40), 82-86; J.L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Roma 1998, 170.

[45] C. Frevel, *Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift* (HBS 23), Freiburg 2000, 209-348.

[46] Cf. J. Blenkinsopp, *The Pentateuch* (n. 5), 237-238 (en realidad, la propuesta de Blekinsopp remonta a su artículo «The Structure of P», *CBQ* 38, 1976, 275-292 [290]); N. Lohfink, Die Priesterschrift und die Geschichte, en W. Zimmerli (ed.), *Congress Volume Göttingen 1977* (SVT 29), Leiden 1978, 189-255.

[47] M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Darmstad 1960² (1948¹), 262.

[48] K. Elliger, Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung, *ZThK* 49, 1952, 121-143 (129).

[49] Cf. W. Gross, Israels Hoffnung auf die Erneuerung des Staates, en J. Schreiner (ed.), *Unterwegs zur Kirche* (QD 110), Freiburg 1987, 87-122 (102); M. Köckert, Das Land in der priesterlichen *Komposition des Pentateuch*, en D. Vieweger-E.J. Waschke (eds.), *Von Gott Reden. Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments* (FS. S. Wagner), Neukirchen-Vluyn 1995, 147-162 (159).

[50] Cf. E. Cortese, *La terra di Canaan nella Storia sacerdotale del Pentateuco* (SupRivBib 5), Brescia 1972, que muestra también la importancia del tema de la tierra en el estrato sacerdotal de Num 13-14 y en Num 20,1-13; 27,12-23.

de menos el motivo de la «gloria», característico de P, que sería de esperar en relación con la «tienda del encuentro» y el culto, como ocurre en Ex 29,43-46; 40,34-35; Lev 9,24. Descartados ambos textos, Num 27,12-14 parece el pasaje mejor situado para finalizar el Escrito sacerdotal.

En consecuencia, el Escrito sacerdotal básico comprendería *grosso modo* las narraciones siguientes: Gn 1,1-2,1,1-2,3; 6,9-9,17*; 17; 23; 27,46-28,9; 35,9-15*.22-29*; Ex 6,2-8; 7-11*; 14*; 16*; 25-31*; 35-40*; Lev 9; Num 13-14*; 20,1-13*.22-29*; 27,12-14. A estas narraciones hay que sumar las genealogías de Gn 5; 10; 11,10-26.27-32*; 25,7-11a.12-17.19-20; 36,1-8, con las «fórmulas *toledot*» introductorias [51], y una serie de «fórmulas itinerario» en Éxodo-Números [52]. Se podría comparar con «un collar, en el que las narraciones principales se hallan ensartadas como perlas en el hilo de las genealogías e itinerarios» [53].

Lo difícil es saber si en el hilo de las genealogías e itinerarios se ensartan sólo las narraciones sacerdotales o también otras. Muchos autores conciben el Escrito sacerdotal como una fuente o documento independiente. Pero, como han notado Cross y otros, en el Escrito sacerdotal faltan las tradiciones del nacimiento y juventud de Moisés (Moisés entra en escena inesperadamente en Ex 6,2), algo inconcebible en un documento en el que Moisés es la figura central [54]. Se han propuesto varias razones, pero «la más sencilla y sin duda la mejor es que P no introduce a Moisés porque eso es superfluo: el personaje es ya muy bien conocido y P no tiene nada especial que añadir a lo que dicen las antiguas fuentes» [55]. Por otro lado, las «fórmulas *toledot*» y las «fórmulas itinerario» tienen la función de enmarcar y estructurar las grandes secciones del Génesis y de Éxodo-Números respectivamente.

[51] Sobre las genealogías y las fórmulas *toledot*, cf. Cap. III, § I, 1 (notar, en especial, lo dicho sobre el carácter redaccional de la fórmula *toledot* en Gn 2,4).

[52] Cf. Cap. IV, § I, 1, b (no todas las «fórmulas-itinerario» aquí reseñadas pertenecen al Escrito sacerdotal básico).

[53] A.F. Campbell-M.A. O'Brien, *Sources of the Pentateuch. Texts, Introductions, Annotations*, Minneapolis 1993, 21.

[54] Cf. F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge 1973, 317-318; E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin 1990, 230-231.

[55] J.L. Ska, De la relative indépendence de l'écrit sacerdotal, *Bib* 76, 1995, 400.

Estos y otros datos llevan a pensar que el Escrito sacerdotal no sólo conoce y utiliza los relatos antiguos, sino que además los incorpora a su obra, sistematizándolos y estructurándolos. Así pues, el Escrito sacerdotal comprendería las narraciones, genealogías e itinerarios anteriormente citados más una buena parte de las narraciones preexílicas señaladas en el segundo apartado (cf. § 2, a, 1°-6°). La sección del Sinaí (sin el Código de la Alianza) sería su centro[56]. El Sacerdotal profundiza y actualiza las tradiciones antiguas, haciendo de la presencia de Dios en medio de su pueblo el punto central de su obra. Era el mejor mensaje que podía llevar a los que habían sufrido el destierro: su Dios no los había abandonado, sino que seguía incondicionalmente en medio de ellos.

Durante el período del Segundo Templo, en el Escrito sacerdotal básico se llevaron a cabo importantes *complementos,* sobre todo de tipo legal, principalmente en la sección del Sinaí. Lo más probable es que éstos fueran surgiendo progresivamente, como respuesta a los requerimientos y necesidades de la comunidad judía postexílica. A este período corresponden seguramente varias adiciones de los últimos capítulos del Éxodo (35-40), buena parte del Levítico[57], y la primera sección de Números (1,1-10,10). Estos textos concretan y desarrollan determinados aspectos de la teología sacerdotal, creando todo un sistema de tipo cultual y ritual en torno al santuario.

Numerosas adiciones en Ex 35-40 intentan legitimar, hasta en los más mínimos detalles, la forma del santuario como un mandato expreso de Dios a Moisés. Con este objetivo, se operan algunos cambios significativos en estos capítulos respecto del texto paralelo de Ex 25-31. Así, según Ex 25,9, Yahvé muestra a Moisés en la montaña el modelo de santuario y de utensilios que ha de realizar. Luego, en diferentes momentos, se recuerda que tal o cual utensilio ha de hacerse «según el modelo que le ha sido mostrado en la montaña» (cf. 25,40; 26,30; 27,8). Este tipo de referencias desaparece en los cap. 35-40 y, en su lugar, aparece –repetida a veces

[56] El Escrito sacerdotal desconoce la alianza del Sinaí, no así la teofanía, que la transforma en una revelación sobre el culto: cf. W. Zimmerli, Sinaïbund und Abrahambund. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift, en Id., *Gottesoffenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament* (ThB 1), München 1969, 205-216.

[57] La Ley de Santidad (Lev 17-26) presenta un problema especial: cf. Cap. V, § VI, 1.

hasta la saciedad– la fórmula «como Yahvé mandó a Moisés» (cf. Ex 39,1.5.7.21.26.29.31.32.42.43; 40,16.19.21.23.25.27.29.32). La ejecución de lo mandado debe corresponder exactamente al imperativo divino[58].

Asimismo, las leyes del Levítico y de Números regulan detalladamente los sacrificios, las ofrendas y demás ritos o acciones que han de realizar los sacerdotes y la comunidad. Por regla general, se trata de mantener la pureza de la comunidad que vive en presencia de Yahvé (cf. Ex 29,42-46), especialmente cuando se ha de acercar al santuario. Todo se debe ejecutar «como Yahvé mandó a Moisés» (cf. Lev 8,4.9.13.17.21.29; 9,7.10; 10,15; 16,34; Num 1,19.54; 2,33.34; 3,42.51; 8,3.20.22; 9,5). Cualquier infracción a lo mandado puede acarrear consecuencias mortales (cf. Lev 10,1-7). La obediencia a la palabra de Dios, importante en el espíritu del Escrito sacerdotal, pasa a ser un elemento esencial en la letra misma de los complementos legales.

### c) *Composición del Pentateuco*

#### 1º. Las piezas y su engranaje

El Pentateuco nació como resultado del último gran montaje de las piezas hasta aquí identificadas. Esta operación supuso la integración del *Escrito sacerdotal y sus Complementos* con el *Deuteronomio deuteronomista*, más el *Código de la Alianza* y *otras piezas*. Evidentemente, no fue una tarea mecánica, sino más bien una elaboración redaccional compleja, que requirió opciones importantes, debido a las diferencias entre las obras deuteronomista y sacerdotal.

El Deuteronomio deuteronomista y el Escrito sacerdotal junto con sus Complementos siguieron caminos opuestos en algunos aspectos: éste comenzó con una narración, que se amplió con textos principalmente legales; aquél, con un texto legal que se amplió y enmarcó con narraciones. El Escrito sacerdotal concluye con la visión de Moisés de la tierra que Yahvé dará a los hijos de Israel, pero sin entrar en ella. El Deuteronomio deuteronomista forma parte de la Historia Deuteronomista, que relata

[58] Cf. B.S. Childs, *Exodus. A Commentary* (OTL), London 1974, 535-536; F. García López, swh, en G.J. Botterweck y otros (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart 1989, 936-959 (944-947).

la conquista y posterior pérdida de la tierra. ¿Cómo ensamblar dos concepciones tan diferentes en una sola composición?

Ante todo, el Redactor del Pentateuco optó por terminar su obra en los umbrales de la tierra prometida. Fue una opción muy importante, ya que la conclusión de una obra es decisiva para su interpretación. Para llevarla a cabo, añadió Dt 34,4.10-12 a la redacción deuteronomista de 34,1-3*.5-6. Como he mostrado en otra parte, los v. 4.10-12 se distinguen de los versículos restantes del cap. 34[59]. Con estos versículos, el Redactor del Pentateuco separó el Deuteronomio de los libros siguientes (Josué-Reyes), situando su obra fuera de la tierra prometida. Tras el relato de la visión de la tierra por parte de Moisés (34,1), el Redactor del Pentateuco añadió: «Ésta es la tierra que prometí con juramento a Abrahán, Isaac y Jacob diciendo: 'Se la daré a tu descendencia'. Te la hago ver con tus ojos, pero no entrarás en ella» (34,4). Es el último discurso de Yahvé a Moisés[60]. En él se cita expresamente la promesa de Yahvé a Abrahán (cf. Gn 12,7). La formulación de Dt 34,4a muestra su pertenencia a la misma redacción que Gn 50,24; Ex 33,1 y Num 32,11, con los que el Redactor del Pentateuco intenta atar el conjunto de su obra[61].

En este sentido hay que interpretar también Dt 34,10-12, donde se pone de relieve la superioridad de la figura profética de Moisés, al mismo tiempo que se recuerdan los prodigios que realizó en Egipto. Con el recuerdo de las promesas a los patriarcas (34,4) y de los acontecimientos del éxodo (34,10-12), el Redactor del Pentateuco está reenviando a las dos tradiciones más significativas de la primera parte del Pentateuco: la tradición patriar-

[59] Cf. F. García López, Deut 34, Dtr History and the Pentateuch, en F. García Martínez y otros (eds.), *Studies in Deuteronomy* (FS. C.J. Labuschagne) (SVT 53), Leiden 1994, 47-61. En este artículo, me alineaba con los estudios de Blum sobre el Pentateuco (ver Cap. II, § II, 3, a) y calificaba Dt 34,4.10-12 de KD, si bien ya entonces tenía mis dudas al respecto, como se refleja en la precisión que hice en la p. 57: «for want of a better name». Ahora pienso que tales versículos no se deben a la «composición deuteronómica» (KD), tal como la entiende Blum, sino a la redacción del Pentateuco.

[60] En el Deuteronomio, formado por una serie de discursos de Moisés, sólo hay cinco discursos directos de Yahvé. Cuatro de ellos, introducidos de la misma forma (cf. 31,14.16.23; 34,4), se deben al Redactor del Pentateuco. El quinto (32,48-52) es una adición postdeuteronomista.

[61] Cf. F. García López, Deut 34, Dtr History and the Pentateuch (n. 59), 57-58.

cal (Gn 12-50) y la tradición de la salida de Egipto (Ex 1-15)[62]. Es la mejor conclusión que el Redactor del Pentateuco podía poner a toda su obra[63]: por un lado, cierra el período mosaico (Éxodo-Deuteronomio), y, por otro, remite al período patriarcal (Génesis)[64]. Corona así el Pentateuco, ensalzando la figura de Moisés y poniendo de relieve la promesa patriarcal de la tierra.

¿Por qué concluye su obra el Redactor del Pentateuco con la promesa de la tierra y no con la conquista de la misma? Detrás de esta opción, se trasluce una intención especial. Cuando se compone el Pentateuco, Israel era un pueblo sin tierra. En realidad, lo era también cuando se compuso el Escrito sacerdotal y el Deuteronomio deuteronomista. El Sacerdotal interpretaba la no entrada de Moisés y de su generación en la tierra como castigo por sus pecados. Por su parte, el Deuteronomio deuteronomista –que formaba parte de una obra en la que se relataba la conquista y la pérdida de la tierra– interpretaba la pérdida de la tierra como un castigo por los pecados de Israel. Al concluir su obra fuera de la tierra, el Redactor del Pentateuco no se limita a repetir la idea de sus predecesores, sino que da un nuevo paso: ensalza la promesa de la tierra. Esta opción encierra una lección importante para los israelitas; equivale a decirles: hemos perdido la tierra, pero pervive la promesa; lo esencial no es la tierra, sino la promesa[65]. Los israelitas del postexilio sabían muy bien que la promesa de la tierra ya se había cumplido. Este hecho fundaba sólidamente su esperanza de que pudiera volver a cumplirse. Así entendido, el Pentateuco es un libro de promesas.

[62] Al redactor del Pentateuco podría deberse también Gn 15, un episodio singular en el que se ahonda en las promesas a Abrahán (Gn 15,18 repite la promesa de 12,7, lo mismo que Dt 34,4) y en el que se conecta la figura de Abrahán con la historia del éxodo (cf. 15,7.13-16); más aún, un texto que resume todo el Pentateuco (cf. Cap. III, § III, 2, b, 2º y la bibliografía allí citada en la nota 58). Las promesas de Gn 22,15-18 y de 26,3b-5 podrían haber sido añadidas por este mismo redactor.

[63] Cf. F. García López, Deut 34, Dtr History and the Pentateuch (n. 59), 59-60.

[64] Las dos leyendas sobre el origen de Israel (cf. A. de Pury, Las dos leyendas sobre el origen de Israel [Jacob y Moisés] y la elaboración del Pentateuco, *EstBíbl* 52, 1994, 95-131) quedan así definitivamente unidas en una sola obra.

[65] Cf. J.A. Sanders, *Torah and Canon*, Philadelphia 1981, 52-53; B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979, 131-132; K. Schmid, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999, 292-293.

Pero, además de optar por la promesa, el Redactor del Pentateuco apostó por la ley. Como ya se ha indicado, el Escrito sacerdotal no integró el Código de la Alianza; incluso parece desconocer la alianza del Sinaí. En cambio, el Deuteronomio primitivo se basa en el Código de la Alianza y el Deuteronomio deuteronomista se sitúa en el contexto del Horeb. Por su parte, el Redactor del Pentateuco sitúa el Código de la Alianza (un texto sin emplazamiento geográfico) y el Decálogo (Ex 20,2-17) al comienzo de la sección del Sinaí, enmarcándolos en un contexto de alianza (cf. Ex 19,3-8 y 24,3-8)[66]. Con esta operación, el Redactor del Pentateuco hace del Sinaí en general y de la ley en particular el centro del Pentateuco. Llevó toda la ley al Sinaí, porque era un lugar sacro, donde Dios se había revelado[67]. De este modo, toda la ley quedó enmarcada en el contexto de la alianza. Era la ley de Yahvé, que Moisés escribe y lee (o manda leer) ante todo el pueblo, para que la aprendan, acaten y cumplan (cf. Ex 24,3.7; Dt 31,9-13).

En resumen, el Redactor del Pentateuco integra el Escrito sacerdotal y el Deuteronomio deuteronomista, privilegiando unos aspectos de aquél y otros de éste. En línea con el Escrito sacerdotal básico, opta por terminar su obra fuera de la tierra, subrayando la promesa. En línea con el Deuteronomio deuteronomista, integra y sitúa el Código de Alianza en la sección del Sinaí, es decir, en el corazón del Pentateuco, subrayando la ley. En definitiva, el Redactor del Pentateuco concibe su obra esencialmente como promesa y ley; como don y compromiso. De hecho, la promesa recorre todo el Pentateuco (la promesa de la tierra se encuentra en todos y cada uno de los cinco libros)[68] y la ley (que ocupa prácticamente la mitad del Pentateuco) pasa al centro del mismo.

### 2°. Contexto histórico

Desde los comienzos de la investigación histórico-crítica hasta nuestros días, la figura y la obra de Esdras han estado en

[66] Sobre la relación entre Ex 19,3-8 y 24,3-8, cf. Cap. IV, § IV, 2, a. Sobre su atribución al redactor del Pentateuco, cf. E. Otto, *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch* (n. 37), 171 n. 78; 173.

[67] Cf. Cap. IV, § I, 1, a.

[68] Según D.J.A. Clines (*The Theme of the Pentateuch* [JSOT SS 10], Sheffield 1978, 29-43), las promesas constituyen el tema principal del Pentateuco. Aunque está presente en todos los libros del Pentateuco, la promesa de la tierra se concentra sobre todo en el Génesis y el Deuteronomio.

el punto de mira de los estudios sobre el Pentateuco[69]. ¿Qué relación existe entre la misión de Esdras y la composición del Pentateuco?

En Esd 7,12-26, un documento en arameo, atribuido al rey Artajerjes (cf. Esd 7,11), se define la misión de Esdras en relación con la ley. El rey persa encarga a Esdras inspeccionar Judá y Jerusalén, basado en «la ley de tu Dios que está en tu mano» (v. 14), y «nombrar jueces y magistrados para administrar justicia a todo el pueblo que está al otro lado del Éufrates» (v. 25). Los v. 15-23 se refieren a una serie de tributos para el templo de Jerusalén y el v. 24 a una exención de tributos para cuantos están al servicio del templo.

Aparte de las discusiones sobre la autenticidad total o parcial de este documento, los exegetas discrepan sobre el contenido de la «ley» que servirá a Esdras para llevar a cabo su misión. Mientras que en 7,12.14.25 se habla sólo de «la ley del Dios de Esdras», en 7,26 se habla también de «la ley del rey». ¿Se trata de dos leyes diferentes («la ley de Dios» y «la ley del rey») o de una sola ley («la ley de Dios» que cuenta con el respaldo del rey)? ¿Qué relación existe entre esta «ley» y el Pentateuco? La solución a este problema depende, en buena medida, de la perspectiva que se adopte para su interpretación.

Desde la perspectiva del «documento real» en sí mismo, las cláusulas legales en él contenidas se corresponden en parte con textos sacerdotales y deuteronómicos. Pero no se puede concluir que tales textos estuvieran ya integrados en el Pentateuco. Tal conclusión excede las premisas (los textos de referencia del documento son muy pocos comparados con el conjunto del Pentateuco). Tampoco se puede afirmar que el Pentateuco surgiera como un compromiso de los grupos deuteronomistas y sacerdotales, impulsados por la política imperial persa presupuesta en el documento de Artajerjes y en otros documentos[70].

[69] Cf. F. García López, De la antigua a la nueva crítica literaria del Pentateuco, *EstBíbl* 52, 1994, 7-35 (11-12).

[70] Es la teoría de P. Frei (Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich, en Id.-K. Koch [eds.], *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich* (OBO 55), Freiburg 1996, 5-131), aplicada por E. Blum y otros a la composición del Pentateuco, pero que ha sido criticada y rechazada con argumentos de peso por diferentes autores: cf. J. Wiesehöfer, «Reichsgesetz» oder «Einzelfallgerechtigkeit», *ZAR* 1, 1995, 36-46; U. Rüterswörden, Die persische Reichsautorisation der Tora: fact or fiction?, *ZAR* 1, 1995, 47-61; J.L. Ska,

Desde la perspectiva del autor de los libros de Esdras y Nehemías, la ley que Esdras debía promulgar era «la *torá* que Yahvé, Dios de Israel, había dado por medio de Moisés», de la que Esdras era un experto (Esd 7,6). «Ley de Moisés» y «ley de Dios» son expresiones que se repiten varias veces en los libros de Esdras y Nehemías (cf. Esd 3,2; Neh 8,1.8.18; 9,3; etc.). Con ellas se alude a «un libro» o «escrito», como dan a entender las expresiones *kekatub betorat moseh* / *«como está escrito en la torá de Moisés»* (Esd 3,2; cf. Neh 10,35.37) y *seper torat moseh* / *«libro de la torá de Moisés»* (Neh 8,1.18). Además de hacer referencia a numerosos textos del Tetrateuco y del Deuteronomio, los libros de Esdras y Nehemías relatan la lectura pública de la *torá* (Neh 8,1-12) y la celebración de la fiesta de las tiendas (Neh 8,13-18). En este pasaje se presupone Dt 31,10-13, un texto del Redactor del Pentateuco. A juzgar por estos y otros datos[71], lo más probable es que el autor de los libros de Esdras y Nehemías se refiera al Pentateuco cuando cita textos sacerdotales o deuteronómicos o cuando usa las expresiones «*torá* de Dios», «*torá* de Moisés» y otras similares.

La misión de Esdras tuvo lugar en el séptimo año de Artajerjes (cf. Esd 7,1-8), es decir, en el 458 si se refiere a Artajerjes I o en el 398 si a Artajerjes II[72]. En este período, la comunidad judía postexílica necesitaba apremiantemente una ley para redefinir su identidad y resolver las diferencias de tipo étnico, político, territorial y religioso, surgidas como consecuencia del exilio. No era suficiente que cada grupo aplicara su propia ley; era imprescindible una ley en la que todos se sintieran representados. El interés común debió impulsar los diferentes grupos judíos (se carece de información precisa y fiable sobre la organización interna de la comunidad postexílica)[73] a la integración de las distintas tra-

*Introduzzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Roma 1998, 246-254.

[71] Para más detalles, cf. F. García López, *tôrah*, en H.-J. Fabry-H. Ringgren (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, VIII, Stuttgart 1995, 597-637.

[72] Los autores no se ponen de acuerdo en este punto: cf. G. Steins, Die Bücher Esra und Nehemia, en E. Zenger y otros (eds.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1998³, 234-245 (242-243).

[73] La hipótesis sobre la «Comunidad de ciudadanos vinculados al templo», propuesta por Weinberg, no está suficientemente documentada: cf. J.P. Weinberg, Die Agrarverhältnisse in der Bürger-Tempel-Gemeinde der Achämenidenzeit, en J. Harmatta-G. Komoróczy (eds.), *Wirtschaft und* Gesellschaft im Alten Vorderasien, Budapest 1976 (19902); Id., *The Citizen-Temple-Community* (JSOT SS 151), Sheffield 1992.

diciones que conforman el Pentateuco. De los intereses de la comunidad judía, a los que verosímilmente se puedan sumar los de las autoridades persas (cf. Esd 7,23), surgió el Pentateuco.

Pero la historia literaria del Pentateuco no terminaba con su nacimiento. Cada día son más los autores que hablan de adiciones redaccionales sucesivas (*Fortschreibung*); el Pentateuco siguió creciendo hasta la fijación definitiva del texto canónico de la Torá.

### 3º. La comunidad de la Torá

¿Podía considerarse la comunidad judía postexílica como una nación? En el fondo de esta cuestión late, evidentemente, el problema de la identidad del pueblo judío. Para el Redactor del Pentateuco, no cabe duda de que los judíos de la época postexílica formaban una nación distinta de las demás. Lo expresa así en un discurso que pone en boca de Moisés:

> «Mirad: yo os enseño los mandatos y decretos,
> como me mandó Yahvé, mi Dios...
> Acatadlos y cumplidlos, pues esa es vuestra sabiduría
> y vuestra inteligencia a los ojos de los pueblos,
> los cuales, cuando tengan noticia de todos estos mandatos, dirán:
> 'Ciertamente es un *pueblo* (*'am*) sabio e inteligente
> esta *gran nación* (*haggoy haggadol*)'.
> Porque ¿qué nación grande tiene unos dioses tan cercanos
> como Yahvé, nuestro Dios, siempre que lo invocamos?
> Y ¿qué nación grande tiene unos mandatos y decretos tan justos
> como toda esta *Torá* que yo os propongo hoy?» (Dt 4,5-8*).

¿En qué clase de «pueblo» o «nación» está pensando el Redactor del Pentateuco cuando escribe estas palabras? En la Biblia Hebrea existe la tendencia a emplear el término *goy* en el sentido de *nación*, bajo el aspecto político y territorial, y *'am* en el sentido de *pueblo*, con énfasis en el parentesco como elemento de unión. No obstante, esta tendencia no se puede urgir, sobre todo en pasajes como Dt 4,6, donde *'am* y *goy* ocurren juntos. Al contrario, parecería más bien que el autor de este texto pretende pasar por alto o incluso borrar la distinción entre ambos términos, para usarlos como sinónimos[74].

[74] Cf. E.A. Speiser, «People» and «Nation» of Israel, *JBL* 79, 1960, 157-163; R.E. Clements, *goy*, en G.J. Botterweck-H. Ringgren (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, I, Stuttgart 1973, 965-973; E. Lipinski, 'am, en

En la designación de Israel como *goy gadol* (Dt 4,6) se percibe el eco de la promesa de Dios a Abrahán (Gn 12,2), a Jacob (Gn 46,3) y a Moisés (Ex 32,10) de hacer de ellos una «*gran nación*» (*goy gadol*)[75]. En estos tres textos, salidos de la pluma del Redactor del Pentateuco, la «grandeza de la nación» se interpreta no tanto en el sentido del número cuanto en el de la obediencia a la palabra de Dios[76]. Éste es también el sentido que tiene en Dt 4,5-8[77].

Efectivamente, en Dt 4,5-8 la observancia de la *Torá* hace que Israel aparezca a los ojos de las otras naciones como un «pueblo sabio e inteligente» (v. 6). En Ex 19,5-6; Dt 26,18-19 y 28,9-10, la observancia de la palabra / ley de Yahvé convierte a Israel en un «pueblo santo»[78]; en Dt 4,6, la observancia de la *Torá* le convierte en un «pueblo sabio e inteligente». Lo que define a Israel y le distingue de las otras naciones es la observancia de la *Torá*: «Porque ¿qué nación grande tiene unos mandatos y decretos tan justos como *toda esta Torá* que yo os propongo hoy?» (v. 8). La grandeza de Israel se manifiesta, asimismo, en la cercanía de su Dios: «Porque ¿qué nación grande tiene unos dioses tan cercanos como Yahvé, nuestro Dios, siempre que lo invocamos?» (v. 7). Yahvé y la *Torá* aparecen aquí como los elementos esenciales y distintivos de Israel. Pero el texto invita a pensar, asimismo, que la «grandeza de Israel» se cimenta también sobre Abrahán y Jacob, sus antepasados, y sobre Moisés, su fundador, a quienes Yahvé prometió hacer de ellos una «gran nación».

*Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, VI, 1989, 177-194; A.R. Hulst, *'am / goy*, en E. Jenni-C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, II, München 1976, 290-325.

[75] Esta promesa se hace también a Ismael (Gn 17,20; 21,18), pero, evidentemente, Israel no enlaza con la línea ismaelita, sino con la de Abrahán, Jacob y Moisés. La expresión *goy gadol* aparece en otros textos veterotestamentarios como parte de una fórmula más amplia: *goy gadol we'asum* (Gn 18,18; Num 14,12) y *goy gadol we'asum werab* (Dt 9,14; 26,5).

[76] Cf. J.L. Ska, L'appel d'Abraham et l'acte de naissance d'Israël. Genèse 12,1-4a, en M. Vervenne-J. Lust (eds.), *Deuteronomy and Deuteronomic Literature*. FS. C.H.W. Brekelmans (BETL, 133), Leuven 1997, 367-389; E. Otto, Deuteronomium 4: Die Pentateuchredaktion im Deuteronomiumsrahmen, en T. Veijola (ed.), *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen* (SFEG 62), Göttingen 1996, 196-222 (220-221).

[77] Cf. F. García López, «El único pueblo sabio e inteligente». Dios, ley y pueblo en la estrategia religiosa del Deuteronomio (Dt 4,5-8; 6,4-9; 30,15-20). De próxima aparición en *Ricerche Storico Bibliche* 2003.

[78] Cf. A. Schenker, Drei Mosaiksteinchen. «Königreich von Priestern», «Und ihre Kinder gehen weg», «Wir tun und wir hören» (Exodus 19,6; 21,22; 24,7), en M. Vervenne (ed.), *Studies in the Book of Exodus* (n. 19), 367-380 (368-374).

En conclusión, para el Redactor del Pentateuco el pueblo de Israel es una «gran nación», integrada por los descendientes de Abrahán y Jacob, que observan la Torá de Yahvé y de Moisés. Y todo ello a pesar de haber perdido la tierra, que no la promesa.

## BIBLIOGRAFÍA


Blum, E., *Die Kompostion der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984.

Id., *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin 1990.

Childs, B.S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979, 107-225.

Clines, D.J.A., *The Theme of the Pentateuch* (JSOT SS 10), Sheffield 1978.

Frevel, C., *Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift* (HBS 23), Freiburg 2000.

García López, F., Deut. 34, Dtr History and the Pentateuch, en F. García Martínez y otros (eds.), *Studies in Deuteronomy* (FS. C.J. Labuschagne) (SVT 53), Leiden 1994, 47-61.

Id., La muerte de Moisés, la sucesión de Josué y la escritura de la Tôrah (Deuteronomio 31-34), en T. Römer (ed.), *The Future of the Deuteronomistic History* (BETL 147), Leuven 2000, 85-99.

Knierim, R.P., The Composition of the Pentateuch, en Id., *The Task of the Old Testament Theology. Substance, Method and Cases*, Grand Rapids 1995, 351-379.

Otto, E., *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens* (FAT 30), Tübingen 2000.

Rofé, A., *La composizione del Pentateuco. Un'introduzione*, Bologna 1999.

Römer, T.-Brettler, M.Z., Deuteronomy 34 and the Case for a Persian Hexateuch, *JBL* 119, 2000, 401-419.

Sanders, J.A., *Torah and Canon*, Philadelphia 1972.

Schmid, K., *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999.

Ska, J.L., La structure du Pentateuque dans sa forme canonique, *ZAW* 113, 2001, 331-352.

# Capítulo IX
# EL PENTATEUCO Y LA BIBLIA

Jesús Ben Sira describe poéticamente la Torá como un océano inabarcable de sabiduría, como el caudal perenne de unos ríos que rebosan inteligencia, prudencia y consejo (Eclo 24,23-29). Las «enseñanzas sublimes» de la Torá (cf. Sal 119)[1] discurren a lo largo del Antiguo Testamento y se adentran en el Nuevo Testamento, aportando a uno y a otro elementos esenciales. Precisamente por eso, nos parece oportuno dedicar un breve capítulo al estudio de la repercusión del Pentateuco en los demás libros de la Biblia Hebrea y de la Biblia Cristiana.

## 1. *Presupuestos hermenéuticos*

«La Iglesia heredó del judaísmo la Escritura, pero no el Canon»[2]. La teología cristiana no comienza con el Nuevo Testamento, sino con el Antiguo. Desde sus mismos orígenes, la Iglesia vivió con la Biblia y desarrolló su propia comprensión a partir de las Escrituras. No existe una historia ni una teología cristiana sin la Biblia[3]. Los autores del Nuevo Testamento acuden con frecuencia a la Biblia para fundamentar en ella

[1] La *Constitución Dei Verbum* del Concilio Vaticano II afirma expresamente que «los libros del Antiguo Testamento... contienen *enseñanzas sublimes* sobre Dios y una sabiduría salvadora acerca del hombre» (*DV*, 15).

[2] A.C. Sundberg, The Bible Canon and the Christian Doctrine of Inspiration, *Interp* 29, 1975, 352-371 (356); cf. C. Dohmen-M. Oeming, *Biblischer Kanon, warum und wozu? Eine Kanontheologie* (QD 137), Freiburg 1992, 16-26. El término «Escritura» o «Escrituras» aparece varias veces en el Nuevo Testamento para referirse a los libros comúnmente conocidos hoy día por los cristianos con el nombre de Antiguo Testamento (Mt 21,42; Mc 12,10; Lc 4,21; 24,45; etc.).

[3] Cf. K. Koch, Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum, *JBTh* 6, 1991, 215-242.

sus propias enseñanzas: «...según las Escrituras» (cf. 1 Cor 15,3-4)[4].

Entre la Biblia Hebrea y el Antiguo Testamento de la Biblia Cristiana existen algunas diferencias significativas, sobre todo en la disposición de los libros y en su orientación general. La Biblia Hebrea sigue el orden *Torá, Nebi'im* / «Profetas» («anteriores» [Josué-Reyes] y «posteriores» [Isaías-Malaquías]) y *Ketubim* / «Escritos» (Salmos-Crónicas). El Antiguo Testamento, en cambio, ordena los libros de acuerdo con la versión griega de los Setenta: Libros históricos, Sapienciales y Proféticos. Y lo que es más importante: en la Biblia Hebrea, la perspectiva dominante la marca la Torá; los Profetas y los Escritos se leen y entienden a partir de la Torá (ver el próximo apartado). Sin embargo, en el Antiguo Testamento, la nota tónica la dan los Profetas; todo se orienta hacia el futuro por ellos anunciado. De ahí que el Nuevo Testamento dé más importancia a los profetas, porque anuncian el misterio de Cristo.

## 2. *La Torá y la Biblia Hebrea*

La Torá es el fundamento de la vida y del pensamiento de la comunidad judía: de su concepción de Dios y del mundo, de la comprensión de su propia identidad y de las leyes que regulan su relación con Dios y con los demás. En ella se contienen las instituciones esenciales reveladas por Dios y destinadas a dirigir la vida religiosa, moral y jurídica de los judíos. Por esta razón, la Torá es el «centro de la Escritura»[5], el punto de referencia obligado para la comunidad judía. Las otras partes de la Biblia Hebrea remiten a la Torá, como ponen de relieve una serie de textos situados en puntos clave de la Biblia Hebrea.

Así, al final del Pentateuco, en *Dt 34,10*, se leen unas palabras decisivas para la comprensión de la Torá:

> «Ya no surgió en Israel otro profeta como Moisés,
> con quien Yahvé trataba cara a cara...».

La Torá se cierra con la mirada puesta en la profecía. Los profetas que siguen (desde Josué hasta Malaquías) quedan sometidos a Moisés, el profeta por excelencia. La superioridad de

[4] Cf. P.-M. Beaude, «*...Según las Escrituras*» (CB 10), Estella 1978.

[5] Cf. O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments. 1. Grundlegung* (UTB 1747), Göttingen 1993: § 17 Die Tora als Mitte der Schrift (329-353).

Moisés respecto de los otros profetas deriva de la superioridad de su relación con Yahvé, del trato directo e íntimo («cara a cara») de Yahvé con él (cf. Ex 33,11 y Num 12,6-8). Moisés es el receptor y mediador excepcional de una forma extraordinaria de revelación. En consecuencia, la «Torá de Moisés» es superior a las demás formas de revelación. La muerte de Moisés marca el final de este tipo de revelación. En la perspectiva canónica, la profecía tiene por función recordar y actualizar la Torá, como ponen de relieve, al comienzo y al final de los libros proféticos, dos textos que enmarcan el conjunto de los profetas anteriores y posteriores (Jos 1,1-13* y Mal 3,22-24).

En *Jos 1,1-13**, Moisés aparece como «el siervo de Yahvé» (v. 2.7.13), en consonancia con lo dicho al final de la Torá (Dt 34,5). En cambio, Josué es presentado como el sucesor y «ministro de Moisés» (Jos 1,1; cf. Ex 24,13; 32,11; Num 11,28; Dt 34,9). A Moisés se le define por su relación con Yahvé; a Josué, por su relación con Moisés. Después de la muerte de Moisés, Josué ya no dependerá directamente de él, pero sí de su Torá:

> «Sé fuerte y valiente para cumplir toda la Torá
> que te mandó Moisés.
> No te desvíes de ella a derecha ni a izquierda,
> y tendrás éxito en todas tus empresas.
> Que el libro de esta Torá no se aparte de tus labios,
> medítalo día y noche,
> para poner por obra todo lo que en él está escrito,
> así prosperarán tus empresas y tendrás éxito» (Jos 1,7-8).

«La Torá de Moisés» aparece aquí como un conjunto bien definido, como una obra «escrita», como un «libro» de referencia para Josué y para todos los que, como él, deseen tener éxito en cuanto emprendan. De este modo, se contraponen los libros de la Torá y el libro de Josué, estableciéndose una cesura entre éste y aquéllos.

En *Mal 3,22-24*, se presenta también a Moisés como el «siervo de Yahvé» y su Torá como «los decretos y mandatos de Yahvé»:

> «Recordad la Torá de mi siervo Moisés,
> los decretos y mandatos que yo le prescribí en el Horeb
> para todo Israel.
> Yo os enviaré al profeta Elías antes que llegue el día de Yahvé...»

La lectura de los profetas servirá para recordar la Torá. Si se menciona de modo especial al profeta Elías es porque pasó a la tradición como una especie de «Moisés redivivo». En un mo-

mento especialmente delicado para la fe de Israel, Elías volvió al Horeb (cf. 1 Re 19), la cuna del yahvismo, simbolizando así el renacimiento de la fe yahvista.

La tercera parte de la Biblia Hebrea, en fin, se inicia con el mismo espíritu de la segunda. El *Salmo 1* marca las pautas; de nuevo, el motivo dominante es la Torá:

«Feliz el hombre que no sigue el consejo de los malvados, ...
sino que se recrea en la Torá de Yahvé,
meditándola día y noche. ...
Todo lo que emprende le sale bien» (Sal 1,1-3*).

La Torá se propone como norma de conducta o camino de vida para el creyente; su éxito depende de la fidelidad a la Torá. Por eso, se invita apremiantemente a «meditarla día y noche». Son las mismas notas que aparecen subrayadas al comienzo del libro de Josué (cf. Jos 1,8). Con estas referencias del comienzo de la tercera parte de la Biblia Hebrea, los *Ketubim* en su conjunto quedan situados en continuidad y, al mismo tiempo, en dependencia de la Torá[6].

## 3. *El Pentateuco, la Biblia Hebrea y la Biblia Cristiana*

El Nuevo Testamento asume a su manera los grandes temas del Antiguo Testamento. El paso de un Testamento al otro implica continuidad en los temas fundamentales, pero también rupturas, sobre todo con las instituciones cultuales y con determinadas prescripciones como la circuncisión o las leyes alimenticias.

En este apartado, se centrará la atención únicamente en cinco de los grandes temas del Pentateuco, a fin de mostrar algunas de sus correspondencias más significativas con otros libros de la Biblia Hebrea y de la Biblia Cristiana[7].

[6] El libro de los Salmos, en su forma final, está orientado a la Torá: cf. R.G. Kratz, Die Tora Davids. Psalm 1 und die doxologische Fünfteilung des Psalters, *ZThK* 93, 1996, 1-34. Al final de la tercera parte, en la Obra Cronista, abundan las expresiones relativas a la Torá de Yahvé (cf. 1 Cr 16,20; 22,12; 2 Cr 6,16; 12,1; 17,9; 31,3.4; 34,14; 35,26) o de Moisés (cf. 2 Cr 23,18; 30,16). Por medio de Moisés, Yahvé transmite su Torá (cf. 2 Cr 33,8; 34,13; ver también 1 Cr 16,40; 2 Cr 25,4). La Torá es fundamentalmente un «libro» o un «escrito» (cf. 2 Cr 17,9; 25,4; 34,15-31*; 35,12): cf. F. García López, *torah*, en H.-J. Fabry-H. Ringgren (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, VIII, Stuttgart 1995, 597-637 (624-631).

[7] «En tiempos de Cristo y de Pablo, la Torá era el símbolo por excelencia... del judaísmo» (J.S. Sanders, Torah and Christ, en Id., *From Sacred Story to Sacred Text*, Philadelphia 1987, 41-60 [50].

a) *Creación del mundo y del hombre*

Gn 1-3 encabeza no sólo el libro del Génesis y el Pentateuco, sino también toda la Biblia. La afirmación inicial: «En un principio, Dios creó el cielo y la tierra» (Gen 1,1) muestra claramente que Dios es anterior a todo, y todo principia con Él. Con su acción creadora, comienza el proyecto de Dios. La creación es el acontecimiento fundamental del que parte la historia del mundo y de la humanidad. De ella se habla también en otras partes del Antiguo Testamento, especialmente en Isaías y en los Escritos sapienciales (Salmos, Proverbios, Job...)[8].

En el Segundo Isaías (40-55), la acción creadora de Dios corre pareja con su obra salvadora[9]. La redención es un acto creador de Yahvé (cf. Is 43,1.20-21; 44,1-2.20-21; 45,7; etc.). No es únicamente un acto aislado, acaecido en un pasado remoto, sino también un acto que se realiza en el presente y se espera para el futuro. El Dios creador, que triunfa sobre el caos, es el Dios que salva en la historia (cf. Is 51,9-16)[10].

El Tercer Isaías (56-66) anuncia la creación de «un cielo nuevo y una tierra nueva», en un lenguaje y espíritu próximos a los de la literatura apocalíptica (cf. Is 65,17-25). Se establece una correspondencia entre la creación en el tiempo primordial (Gn 1) y la nueva creación en el tiempo final (cf. Ap 21,1).

En el diseño de Dios al crear el mundo, el ser humano ocupa una posición singular entre todas las criaturas. Posee un rango casi divino, a decir del salmista: «lo hiciste poco inferior a Dios (*'elohim*), lo coronaste de gloria y esplendor» (Sal 8,6). La grandeza y dignidad del ser humano está en haber sido creado «a imagen y semejanza» de Dios (Gn 1,26-27). La Biblia ha hecho de esta metáfora una categoría fundamental para definir los seres humanos[11]. A pesar de esta relación especial con Dios, el

[8] Ver, entre otros muchos textos, Sal 8; 136; 139,13-15; Prov 8,22-31; Job 38. «La literatura sapiencial constituye el último ámbito en que la doctrina sobre la creación ha recibido una formulación específica» (W. Zimmerli, *Manual de teología del Antiguo Testamento*, Madrid 1980, 40).

[9] Sobre la relación entre creación y salvación en Gn 1 y Ex 14, cf. Cap. IV, § II, 3, d.

[10] Cf. F. García López, El Dios judeo-cristiano ante las utopías (Éxodo, reforma de Josías y exilio), en N. Silanes (ed.), *Dios Trinidad. Entre utopía y esperanza* (SET 36), Salamanca 2001, 15-36 (30-33).

[11] Cf. F. García López, El hombre imagen de Dios, en el Antiguo Testamento, en N. Silanes (ed.), *El hombre, imagen de Dios* (SET 23), Salamanca

ser humano desobedeció la voluntad divina, introduciendo el mal y la miseria en la creación (Gn 2,15-17; 3,1-23), calificada previamente de «buena» (1,4.10.12.18.21.25) o «muy buena» (1,31).

En el Nuevo Testamento, la convicción de que todo cuanto existe es obra de Dios procede directamente del Antiguo Testamento. Es tan fuerte que no necesita demostración. Tomando pie del comienzo del Génesis, Juan inicia así su Evangelio: «Al principio existía la Palabra. La Palabra estaba junto a Dios y la Palabra era Dios. Todo fue hecho por ella y sin ella no se hizo nada de cuanto llegó a existir» (Jn 1,1.3)[12]. Asimismo, la antropología del Nuevo Testamento está basada sobre la del Antiguo Testamento; en ella se atestigua tanto la grandeza de los seres creados a imagen de Dios (cf. 1 Cor 11,7; 2 Cor 3,18; 4,6) como la miseria provocada por la realidad innegable del pecado (cf. Rom 1,18-3,20)[13].

La teología de la creación trazada en Gn 1-9 no es simplemente un preludio de la historia de la salvación, sino que sostiene, impregna y abarca el conjunto de la revelación bíblica. La melodía de la teología de la creación suena, con variaciones continuamente nuevas, en la sinfonía de la Biblia, desde la primera hasta la última sentencia. En las primeras notas, se oye la música del Dios creador del cielo y de la tierra (Gn 1,1-2,4), que no se extingue hasta los últimos compases sobre el nuevo cielo y la nueva tierra (Ap 21-22)[14].

b) *Liberación / salvación*

La liberación de Egipto, gracias a la intervención de Yahvé, es la experiencia salvífica fundamental de Israel. Constituye el centro del credo israelita (cf. Dt 26,5b-9) y es un signo de identidad del Dios de Israel: «Yo soy Yahvé, tu Dios, el que te sacó de

1989, 13-30; A. Wénin, *L'homme biblique. Anthropologie et éthique dans le Premier Testament*, Paris 1995, 29-43.

[12] La expresión griega *en arjéi*, que encabeza el Evangelio de Juan, es la misma que usa la versión de los LXX en Gn 1,1 para traducir la expresión hebrea *beresit*.

[13] Cf. Commission Biblique Pontificale, *Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible Chrétienne*, Paris 2001, N^os 26. 29-30.

[14] Cf. K. Löning-E. Zenger, *To Begin with, God Created. Biblical Theologies of Creation*, Collegeville 2000, 1.4.

Egipto» (Ex 20,2; Dt 5,6; cf. Os 12,10; 13,4). El nombre mismo de «Yahvé» (Ex 3,13-15) encierra la idea de «salvación», que se manifiesta progresivamente a lo largo del Éxodo y de toda la Biblia[15]. La salvación del éxodo superó de tal modo todas las previsiones humanas y sociales que los textos bíblicos la consideran como un auténtico milagro (cf. Ex 15,21; Dt 26,8).

La salida de Egipto, vivida y experimentada una sola vez en la historia, encerraba una salvación que, en cuanto tal, era capaz de expresar otros hechos salvíficos. Así se explica que el Segundo Isaías, pregonero del Dios salvador en el destierro en Babilonia, anuncie la vuelta de Israel a Jerusalén como un segundo éxodo, utilizando algunas imágenes del primero (cf. Is 43,11-12.14-21; 49,7.26). El Segundo Isaías no piensa tanto en una salvación universal y definitiva cuanto en una salvación nacional y concreta, pero abierta a otras formas de salvación que pueden ser últimas y definitivas. Esta misma actitud de apertura se trasluce en la plegaria del Salmista que recuerda esperanzado la salvación obrada por Yahvé cuando liberó a su pueblo de la esclavitud (cf. Sal 77,12-21).

La experiencia del Dios salvador del éxodo es el mejor presupuesto para comprender no sólo los acontecimientos relacionados con el destierro de Babilonia, sino también el acto divino de salvación en Cristo Jesús, acontecimientos éstos que se pueden calificar de segundo y tercer éxodo, respectivamente. La liberación / salvación del éxodo culmina en Jesucristo, a quien los apóstoles anuncian como el Salvador definitivo (Hech 4,12).

En el nombre «Jesús», lo mismo que en «Yahvé», se condensa y anticipa toda la obra salvadora de Dios. Cuando los autores del Nuevo Testamento y los primeros cristianos daban a Cristo el nombre de Jesús y lo anunciaban como el salvador esperado, se situaban conscientemente en la línea salvífica del Antiguo Testamento. El nombre «Jesús» viene del griego *Jesous*, que, a su vez, procede del hebreo *yehosua‘* / *yesua‘* y significa «Yahvé salva / Yahvé es salvación»: «Le pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1,21). La vida de Jesús estuvo marcada en todo momento con el sello de la *salvación*, con la firma *Jesús*. El título de «salvador» se atribuye especialmente a Jesús resucitado, pues por la resurrección

[15] Cf. Cap. IV, § I, 3.a.

«Dios lo exaltó como jefe y salvador» (Hech 5,31)[16]. La resurrección de Jesús confiere una dimensión trascendental y definitiva a la obra salvadora de Yahvé.

Por razones teológicas fundamentales, el Nuevo Testamento se vio a sí mismo, en determinadas ocasiones, en continuidad directa e ininterrumpida con el Antiguo Testamento. La divina salvación experimentada por la Iglesia en Jesucristo ya se había manifestado en la elección eterna de Dios de un pueblo; la salvación era, ante todo, corporativa[17].

### c) *Alianza*

La «alianza» es un concepto clave en el Pentateuco para expresar las relaciones de Dios con los hombres y de éstos con Dios. Reviste diversas formas y matices y varían sus referentes principales: Noé (Gn 9,8-17), Abrahán (Gn 15 y 17), descendientes de Abrahán (Ex 6,2-8; Lev 26,42-45), israelitas (Ex 19,3-8; 24,3-8; 31,12-17; Lev 26,9-13; Dt 5,2-3; 7,9-12; 26,17-19; 28,69-29,27)[18]. La teología deuteronómica de la alianza se convirtió en la expresión normativa de la relación de Dios con Israel y sirvió como una categoría teológica fundamental para «unificar» el conjunto de las Escrituras Hebreas[19].

Aparte del Pentateuco, el tema de la alianza juega un papel importante en otras partes de la Biblia Hebrea, especialmente en los profetas (cf. 1 Re 8,21; 2 Re 23,1-3; Is 54,7-10; Jer 14,21; 31,31-34; Ez 16,59-63) y en los Salmos (105,6-11; 106,40-46; 111,2-5). Los puntos de contacto entre estos textos y los del Pentateuco son innegables. En Jer 31,31-34, se anuncia una «nueva alianza». En realidad, no se trata de una ruptura con la alianza del Sinaí sino más bien de su «renovación». Lo característico de

[16] Cf. F. García López, Dios, ¿quién eres? ¿Cuál es tu nombre?, en AA. VV., *Amor de Dios, amor a Dios* (TeD 17), Salamanca 2000, 17-39; Id., Jesús de Nazaret, el profeta libertador, en AA. VV., *Jesucristo, ayer y hoy* (TeD 11), Salamanca 1995, 47-68. «La redención del éxodo tiene sus paralelos más estrictos en la victoria anunciada por el II Isaías y en la cruz y resurrección de Jesús en el Nuevo Testamento» (T.E. Fretheim, *Exodus*, Louisville 1991, 20).

[17] Cf. B.S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, London 1992, 441-446 (442).

[18] Ver lo dicho a propósito de estos textos en el lugar correspondiente de los Cap. III-VII.

[19] Cf. B.S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments* (n. 17), 413-421 (419).

la «nueva alianza» es que la Torá no se escribirá en «tablas de piedra», sino «en el corazón» de los israelitas (cf. Is 51,7; Sal 37,31; 40,9), por lo que jamás se podrá romper[20].

Los escritos del Nuevo Testamento se sitúan en una perspectiva de continuidad fundamental al mismo tiempo que de progreso decisivo respecto de los del Antiguo Testamento. La continuidad atañe ante todo a la relación de alianza, mientras que las rupturas afectan a las instituciones destinadas a establecer y mantener esta relación. La «nueva alianza» realizada por Jesús se establece sobre su sangre, que es «sangre de alianza» (cf. Mt 26,28; Mc 14,24; Lc 22,20; 1 Cor 11,25). La expresión «sangre de alianza» recuerda Ex 24,8, pero, mientras que aquí se refiere a la sangre de animales inmolados, en el Nuevo Testamento se trata de la sangre de Cristo, «mediador de una nueva alianza» (cf. Hebr 9,15; cf. 7,22; 12,24).

Los primeros cristianos tenían conciencia de estar en profunda continuidad con el diseño de alianza manifestado y realizado por el Dios de Israel en el Antiguo Testamento, pero también de vivir en una nueva etapa de este diseño, etapa que había sido anunciada por los profetas y que acababa de ser inaugurada en la sangre de Jesús[21].

d) *Ley*

Constituye el núcleo esencial del Pentateuco. Se presenta como un don de Dios a Israel, en el contexto de la alianza del Sinaí. Las «diez palabras» o decálogo son la ley fundamental. Sólo ellas fueron transmitidas directamente por Dios al pueblo; las otras leyes vienen de Dios, pero por medio de Moisés[22]. La colocación de las «diez palabras» al comienzo de la sección del Sinaí, encabezando todas las leyes, da a entender que éstas son concreción y desarrollo de aquéllas. Las dos versiones del Decálogo (Ex 20,2-17; Dt 5,6-21) sitúan en el mismo plano las diferentes colecciones legales del Pentateuco, de tal modo que en-

[20] Cf. C. Levin, *Die Verheissung des neuen Bundes in ihren theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt* (FRLANT 137), Göttingen 1985, espec. 257-264.

[21] Cf. Commission Biblique Pontificale, *Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible Chrétienne*, Paris 2001, N$^{os}$ 40-42.

[22] Ya, en el s. I, Filón subraya la diferencia entre los diez mandamientos, que salieron directamente de la boca de Dios y que son los puntos esenciales de

tre las leyes transmitidas en el Sinaí (Ex 20-Num 10) y en Moab (Dt 12-26), no existe diferencia fundamental, ya que todas proceden de Dios por la mediación de Moisés (cf. Ex 20,18-21; Dt 5,22-31).

Debido a su importancia y centralidad en el Pentateuco y en la vida de Israel, se comprende fácilmente que la ley sea punto de referencia obligado a lo largo de todo el Antiguo Testamento. Ejemplo de ello son los textos proféticos de Jer 7,9 y Os 4,2, donde se percibe claramente el eco del decálogo, o los «Salmos de la ley» (Sal 19 y 119), donde se acumula una serie de sinónimos y de predicados de la ley para ensalzarla (la Vulgata califica el Sal 119 de «divinae legis encomium»).

El Nuevo Testamento, especialmente Mateo, Pablo, la Carta a los Hebreos y la de Santiago, consagra una reflexión teológica importante a la significación de la ley tras la venida de Jesús. Según Mateo, Jesús afirma la validez permanente de la ley mosaica, al mismo tiempo que la reinterpreta en un sentido nuevo: «No penséis que he venido a abolir la ley... No he venido a abolirla sino a llevarla a plenitud» (Mt 5,17-18; cf. Lc 16,17). A la cuestión planteada por los fariseos acerca del mandamiento principal (Mt 22,34-40; cf. Mc 12,28-34; Lc 10,25-28), Jesús responde distinguiendo entre el doble mandamiento del amor a Dios (Dt 6,5) y al prójimo (Lev 19,18) y todos los otros mandamientos, y añade: «En estos dos mandamientos se encierra toda la Ley y los Profetas». El amor es el valor fundamental al que se han de conformar todas las leyes[23].

Para Pablo, la venida de Cristo obliga a redefinir el papel de la ley. Cristo es «el final de la ley» (Rom 10,4). La ley se resume en el precepto del amor al prójimo (Rom 13,8-10; Gal 5,14). En la perspectiva del autor de la Carta a los Hebreos, los cristianos ya no están bajo el régimen de la ley, sino bajo el de la fe en Cristo (cf. 10,22-24). Y para Santiago, los mandamientos morales de la ley continúan sirviendo de guía (2,11), pero interpretados por el Señor. Concuerda con Mateo y Pablo en subrayar la primicia no del Decálogo, sino del mandamiento del amor al prójimo, que es «la regla de oro» (2,8).

la ley, y las otras leyes, que proceden de la boca humana, aunque fuese la del más perfecto de los profetas (*De Decálogo*, 154.176).

[23] Cf. F. García López, Jesús y las Escrituras, en F.F. Ramos (ed.), *Diccionario de Jesús de Nazaret*, Burgos 2001, 353-358.

En una palabra, el Nuevo Testamento se apoya sobre el Antiguo, interpretándolo a la luz de Cristo, que confirma el mandamiento del amor, dándole una nueva dimensión (cf. Jn 13,34; 15,12). De este modo, lleva la ley a su pleno cumplimiento[24].

e) *Promesas*

«El tema del Pentateuco es el cumplimiento parcial –lo que implica también el parcial incumplimiento– de la promesa a o bendición de los patriarcas»[25]. Las promesas patriarcales se sitúan en primer lugar en la perspectiva del patriarca al que se dirigen, pero con frecuencia apuntan más lejos, a la historia de Israel e incluso de las demás naciones. Tal es el caso de la promesa / bendición de Gn 12,1-3: «Haré de ti una gran nación... y en ti serán benditas todas las familias de la tierra» (cf. Gn 26,4b; 28,14b). Lo mismo cabe decir de la promesa de una descendencia numerosa (Gn 13,16; 15,5; 17,4-6; 22,17; 26,4a; 28,14a) o de la promesa de la tierra (Gn 12,7; 26,3; 28,13). Es más, en Gn 13,15 la promesa de la tierra a Abrahán y sus descendientes vale «para siempre»[26].

Tales promesas plantean un interrogante doble: ¿Quiénes son los descendientes de Abrahán y cuál es el verdadero alcance de la promesa de la tierra? El mismo hecho de que el Pentateuco se cierre fuera de la tierra invita a pensar que lo esencial para la fe de Israel es la promesa, no la posesión de la tierra[27]. Esta reflexión no niega el valor de la tierra, como realidad histórico-geográfica, que centrará la atención de otros libros de la Biblia Hebrea (Josué-2 Reyes, especialmente), pero deja la puerta abierta a otras interpretaciones.

Los autores del Nuevo Testamento no niegan la validez de las promesas patriarcales (cf. Lc 1,55.73; Hech 11,11-12), pero las sitúan en un horizonte nuevo. El Evangelio de Mateo comienza presentado a Jesús como hijo de Abrahán (Mt 1,1), para matizar luego que no es suficiente ni necesario descender de

[24] Cf. Commission Biblique Pontificale, *Le peuple juif et ses Saintes Écritures* (n. 21), N$^{os}$ 44-45.

[25] D.J.A. Clines, *The Theme of the Pentateuch* (JSOT SS 10), Sheffield 1978, 29.

[26] Cf. C. Westermann, *Die Verheissungen an die Väter. Studien zur Vätergeschichte* (FRLANT 116), Göttingen 1976, 111-122.

[27] Cf. Cap. VIII, § 2.3.1.

Abrahán según la carne (Mt 3,9; Lc 3,8). Lo decisivo, según Pablo, es la fe en Cristo; por ella, nos hacemos hijos de Abrahán (Gal 3,7), pues Cristo es su descendiente privilegiado (Gal 3,16), y nos incorporamos a Cristo, pasando a ser «descendencia de Abrahán y herederos según la promesa» (Gal 3,29; cf. Rom 4,11.17.18). Pablo confirma y acentúa así la dimensión universal de la bendición de Abrahán, situando en el plano espiritual la verdadera posteridad del patriarca.

Algo parecido ocurre con la promesa de la tierra. Cuando Mt 5,5 proclama «dichosos los humildes, porque heredarán la tierra», no está pensando en una realidad histórico-geográfica, sino más bien en el reino de los cielos (cf. Mt 5,3.10). A su vez, la Carta a los Hebreos interpreta la promesa de la tierra, hecha a Abrahán, Isaac y Jacob, como una situación provisoria y pasajera, orientada hacia la patria celestial. En definitiva, los autores del Nuevo Testamento profundizan en el aspecto espiritual y simbólico inherente a las mismas promesas patriarcales.

En conclusión, «el Nuevo Testamento, sin el Antiguo Testamento, sería un libro indescifrable, una planta privada de sus raíces y condenada a secarse» [28]. A su vez, la Torá / el Pentateuco es una obra abierta, que gana en profundidad y en frondosidad a la luz de las nuevas lecturas e interpretaciones de los otros libros de la Biblia Hebrea y de la Biblia Cristiana.

## BIBLIOGRAFÍA

Beaude, P.-M., «...*Según las Escrituras*» (CB 10), Estella 1978.

Childs, B.S., *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia 1986.

Id., *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis 1992.

Commission Biblique Pontificale, *Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible Chrétienne*, Paris 2001.

Dohmen, C.-Oeming, M., *Biblischer Kanon, warum und wozu? Eine Kanontheologie*, Freiburg 1992.

García López, F., Jesús de Nazaret, el Profeta Libertador, en AA. VV., *Jesucristo, ayer y hoy* (TeD 11), Salamanca 1995, 47-68.

[28] Commission Biblique Pontificale, *Le people juif et ses Saintes Écritures* (n. 21), N° 84.

Id., Jesús y las Escrituras, en F.F. Ramos (ed.), *Diccionario de Jesús de Nazaret*, Burgos 2001, 253-268.

Gross, W., *Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund* (SBS 176), Stuttgart 1998.

Kaiser, O., *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testament. 1. Grundlegung* (UTB 1747), Göttingen 1993.

Id., *Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken. Theologie des Alten Testaments. 2. Jahwe, der Gott Israels, Schöpfer der Welt und des Menchen* (UTB 2024), Göttingen 1998.

Koch, K., Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum, *JBTh* 6, 1991, 215-242.

Levin, C., *Die Verheissung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt* (FRLANT 137), Göttingen 1985.

Löning, K.-Zenger E., *To Begin with, God Created. Biblical Theologies of Creation*, Collegeville 2000.

Lohfink, N., *La alianza nunca derogada. Reflexiones exegéticas para el diálogo entre judíos y cristianos*, Barcelona 1992.

Rendtorff, R., *Theologie des Alte Testaments. Ein kanonischer Entwurf. Band 1: Kanonische Grundlegung*, Neukirchen-Vluyn 1999; *Band 2: Thematische Entfaltung*, Neukirchen-Vluyn 2001.

Sanders, J.A., Torah an Christ, en Id., *From Sacred Story to Sacred Text*, Philadelphia 1987, 41-60.

Westermann, C., *Die Verheissungen an die Väter. Studien zur Vätergeschichte* (FRLANT 116), Göttingen 1976.

# ÍNDICE DE AUTORES

# ÍNDICE DE CITAS BÍBLICAS
## (selectivo)

## ANTIGUO TESTAMENTO

*Éxodo*



*Levítico*

# NUEVO TESTAMENTO

# ÍNDICE TEMÁTICO

# ÍNDICE